

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Etnicidad y movilización política: la reconstrucción territorial y cultural en el resguardo yanacona de San Agustín en el departamento del Huila

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carlos Andrés Mosquea Vargas

Directora

Débora Betrisey Nadali

Madrid, 2016

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
DOCTORADO EN CIENCIAS POLÍTICAS



Etnicidad y movilización política: la reconstrucción territorial y cultural en el
resguardo yanacona de San Agustín en el departamento del Huila

PRESENTADA POR
Carlos Andrés Mosquera Vargas

Directora
Débora Betrisey Nadali

Madrid, 2015

DEDICATORIA

A mi familia, que con el ejemplo de su trabajo y amor me ha acompañado en
cada paso de mi vida.

A Teresa, mi compañera de la vida, mi amiga y mi complemento.

A Débora, por haber confiado en mí y compartirme su sabiduría y tiempo;
indiscutiblemente la guía y la luz que fue mostrándome el camino a seguir.

A los amigos que durante todos estos años fueron cómplices en este trasegar:
María Orlanda, Miguel Ángel, Angie, Óscar, Juan, Sandra, Mariana, Eduardo,
William, Bea, Rosa y muchos otros que siempre estuvieron allí para darme un
espaldarazo y una sonrisa.

A toda la comunidad yanacona de San Agustín, quienes me compartieron sus
memorias y me llegaron a considerar un comunero más dentro del resguardo.

En especial a los amigos Don Guido, Don Jair, Don Yber y Don Alirio.

A la persistencia, a la disciplina, a la constancia, a la paciencia, a las lágrimas, a
la pasión, a la dedicación...

¡Fues, Claro!

RESUMEN

Esta tesis analiza los procesos de configuración de la etnicidad y la movilización política de la comunidad indígena yanacona de San Agustín, ubicada en el sur del departamento del Huila (Colombia). Para ello, hemos optado por una perspectiva político-antropológica que combina varias herramientas analíticas basadas en el uso de fuentes secundarias (actas, archivos, textos, informes, etc.) y testimonios orales recopilados en el trabajo de campo a partir de entrevistas no dirigidas y de la observación directa.

Los indígenas yanaconas de San Agustín, provenientes del departamento del Cauca, configuran su etnicidad en el marco de un proceso político reivindicativo a partir de dos momentos: primero, el retorno a la cultura de origen, que permite refundar el proyecto social y político que caracteriza al yanacona en el nuevo territorio y, segundo, la ampliación y recreación de sus fronteras étnicas desde la apropiación cultural y de prácticas indígenas "externas" a las de la comunidad de origen. Sin embargo, dichos procesos de configuración de la etnicidad de los yanaconas de San Agustín reactivaron y generaron conflictos con el sector mestizo del lugar —políticos, alcaldes, hacendados y campesinos—, que afectaron al desarrollo del gobierno autónomo, pero también los llevaron a construir estrategias alternas, desde su doble condición de indígenas y ciudadanos, para hacer valer sus derechos.

Para conseguir su primer objetivo, sus apuestas giraron alrededor del retorno a la vida comunitaria —trabajo organizativo bajo el horizonte de la comunalidad— y la reconstrucción de su pasado cultural y la memoria colectiva. Para ello, fueron claves, por un lado, las directrices político-culturales de la "yanaconidad" —lineamientos fundados por líderes indígenas del departamento del Cauca que buscaban la unión y reorganización política de su pueblo— y, por otro, las "mingas de pensamiento" —jornadas de socialización colectiva— en las que los mayores y mayores fueron construyendo la memoria colectiva del grupo.

Con respecto al segundo objetivo etnopolítico de configuración de la etnicidad, los indígenas yanaconas de San Agustín complementan su identidad con la idea de retornar a una ancestralidad genérica, que es, en resumen, una estrategia en el presente para "corregir un pasado" que sufrió cambios en la historia, lo que también les posibilita reivindicar la herencia cultural y territorial sobre el nuevo espacio habitado. Se trata de un proceso en el que los límites étnicos son reconstruidos y recreados con el objetivo de tener mayores argumentos que ayuden a justificar su apuesta política de apropiación territorial y espiritual del nuevo territorio.

En este seguimiento, las formas en que se configuran la etnicidad se presentan como factores determinantes en la movilización política y cultural en busca del reconocimiento étnico y de derechos (individuales y colectivos) del grupo. De esta forma, la identidad y la memoria se entienden como elementos dinámicos y flexibles hasta el punto de traspasar y recrear los límites culturales que definen a su comunidad de origen pero también como factores unificadores de la apuesta social del grupo.

Finalmente, los procesos de lucha indígena de los yanaconas de San Agustín se presentan de forma contradictoria, en negociación o confrontación, con los parámetros que establece el Estado colombiano para su legitimación: desde el sistema de representaciones que el Estado tiene del indígena; las negociaciones políticas y culturales que desarrollan los grupos en los escenarios locales; el uso de la doble adscripción, indígena y ciudadano, desde el marco de los derechos; y desde los conflictos sociales que surgen en territorios mestizos, en donde la presencia étnica genera disputas políticas y sociales sobre el territorio.

Palabras Claves: Indígenas yanaconas, etnicidad, movilización política, identidad, memoria, límites étnicos, resguardo, resguardos coloniales, cabildo, ciudadanía, derechos indígenas -individuales y colectivos-, autonomía, autogobierno, municipio de San Agustín, Macizo Colombiano, yanaconicidad, etnopolítica, mingas de pensamiento, ancestralidad, territorio y territorialidad.

ABSTRACT

This thesis focuses on the processes that have enabled the configuration of ethnicity and the political mobilization of the Yanacona indigenous community of San Agustín, in the south of Huila Department of Colombia. We have opted for a political-anthropological approach which combines several analytical tools based on secondary sources (minutes, records, reports, etc.) and oral testimonies collected during the field work through non-structured interviews and direct observation.

The Yanacona community of San Agustín, originally from Cauca Department, conform their ethnicity within the framework of a political claiming process which has two key goals: firstly, the return to the culture of origin, which allows relaunching the social and political project of the Yanaconas in the new territory; and secondly, the expansion and recreation of ethnic boundaries through the appropriation of the culture and indigenous practices that are "external" to those of their community of origin. Such ethnicity configuration processes carried out by the Yanaconas of San Agustín, reactivated and generated conflicts with the mestizo population of the area – politicians, landowners, peasants –, which affected the development of the autonomous government but, at the same time, also led them to build up alternative strategies on the basis of their double social condition – indigenous people and citizens –, so as to demand their rights be upheld.

In order to achieve their first objective, they focused their efforts on the return to the communal life –organizational work under the horizon of communality– and the reconstruction of their cultural past and collective memory. The key elements for that purpose were, on the one hand, the political-cultural guidelines of the so-called "yanaconicidad" –guidelines set by indigenous leaders from Cauca Department who craved for the union and political organization of their people– and, on the other hand, the "mingas de pensamiento" –days dedicated to cooperative work and thinking for the common good– in which the "mayores" and "mayoras" –intellectual

authorities, usually the oldest ones— worked together to build the group's collective memory.

Regarding the second ethno-political objective of the configuration of ethnicity, the Yanaconas of San Agustín add to their identity the idea of returning to a generic ancestry (which basically is a strategy in the present to "correct a past" that suffered changes throughout history), which also allows them reclaiming their cultural and territorial heritage over the new inhabited space. It is a process in which ethnic boundaries are rebuilt and recreated in order to obtain stronger arguments that help to justify their political objective of territorial and spiritual appropriation of the new territory.

In this work we could observe that the forms of ethnicity configuration arise as determining factors in the political and cultural mobilization for the recognition of the group's ethnic character and rights (individual and collective). Therefore, identity and memory are understood as dynamic and flexible elements that go beyond the cultural boundaries defining their community of origin; but also as unifying factors of the group's social project.

Finally, the processes of indigenous fight carried out by the Yanaconas of San Agustín occur in the form of negotiation or confrontation with the parameters established by the Colombian State for their legitimation, and this affects the system of representations the State has of the indigenous people; the political and cultural negotiations the groups develop in local scenarios; the use of the double adscription, as indigenous and citizens, with respect to their rights; and the social conflicts arising in mestizos territories where the ethnic presence generates social and political disputes on the territory.

Key words: Yanaconas, ethnicity, political mobilization, identity, memory, ethnic boundaries, reservation, colonial reservations, cabildo, citizenship, indigenous rights -individual and collective-, autonomy, self-government, municipality of San Agustín, Colombian Massif, yanaconicity, ethnopolitics, mingas de pensamiento, ancestry, territory and territoriality.

INDICE

RESUMEN	V
ABSTRACT	IX
SIGLAS Y ACRÓNIMOS	XVII
TABLAS Y GRÁFICOS	XIX
INTRODUCCIÓN.....	1
<i>Aspectos Metodológicos</i>	<i>10</i>
<i>Estructura del trabajo</i>	<i>17</i>
CAPÍTULO I:.....	21
ASPECTOS TEÓRICOS SOBRE MOVILIZACIÓN POLÍTICA, ETNICIDAD, IDENTIDAD ÉTNICA Y MEMORIA COLECTIVA.....	21
1.1 MOVILIZACIÓN POLÍTICA Y ETNICIDAD: CONCEPTOS Y TEORÍAS.....	22
1.2 IDENTIDAD ÉTNICA.....	27
1.3 MEMORIA COLECTIVA Y MEMORIA ÉTNICA.....	32
CAPÍTULO II:	41
LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA: LUCHA Y RESISTENCIA. GENERALIDADES DEL CASO LATINOAMERICANO	41
2.1 EUROPA EN EL “NUEVO MUNDO”: CONQUISTA Y COLONIZACIÓN	41
2.2 LOS INDIOS: UN PROBLEMA PARA LOS ESTADOS NACIÓN	45
2.3 LOS INDÍGENAS EN EL MARCO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES.....	48
2.4 LA CONCIENCIA ÉTNICA EN EL PLANO NACIONAL DE LOS ESTADOS DE LA REGIÓN ANDINA	52
2.5 REFORMAS CONSTITUCIONALES HACIA EL RECONOCIMIENTO ÉTNICO	57
2.6 AUTONOMÍA POLÍTICA EN TERRITORIOS MULTICULTURALES	62
CAPÍTULO III:.....	69
INDÍGENAS EN COLOMBIA: ASPECTOS SOCIALES, CULTURALES Y POLÍTICOS	69
3.1 CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN COLOMBIA.....	70
3.2 INDÍGENAS COLOMBIANOS: UN RECORRIDO POR LA HISTORIA.....	73
3.2.1 <i>Indígenas en la Conquista, la Colonia y la República</i>	<i>73</i>
3.2.2 <i>Ley 089 del 25 de noviembre de 1890.....</i>	<i>75</i>
3.2.3 <i>Siglo XX indígena: Quintín Lame, reforma agraria y la época de la violencia</i>	<i>77</i>
3.3 MOVIMIENTO INDÍGENA EN COLOMBIA	81
3.3.1 <i>El Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y su papel en el movimiento indígena “Contemporáneo”</i>	<i>84</i>

3.4 LA CONSTITUCIÓN DE 1991	87
3.4.1 Transformaciones y redefinición legal de los Asuntos Étnicos	89
3.4.2 La Constitución de 1991 a debate.....	94
CAPÍTULO IV:.....	101
LOS YANACONAS DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA: LA CONSTRUCCIÓN DE LA “YACONICIDAD”	101
4.1 CARACTERÍSTICAS SOCIO-GEOGRÁFICAS DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA	103
4.1.1 El Macizo Colombiano	104
4.2 EL PUEBLO YANACONA.....	110
4.2.1 Los yanaconas durante la Conquista y la instauración del régimen colonial	111
4.3 LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA “YANACONICIDAD”	119
4.3.1 La unión del pueblo yanacona	125
4.3.2 Cosmovisión y tradición cultural Yanacona	130
4.4 YANACONAS Y COLOMBIANOS	137
CAPÍTULO V:	141
EL DEPARTAMENTO DEL HUILA: LUGAR DE DESPLAZAMIENTOS Y MIGRACIONES ÉTNICAS.....	141
5.1 INDÍGENAS EN EL HUILA: POBLACIÓN, UBICACIÓN Y ETNIAS.....	143
5.2 LA CONQUISTA INDÍGENA DEL HUILA: DESTRUCCIÓN Y REPOBLAMIENTO ÉTNICO	147
5.2.1 Indígenas en la Villa de Timaná	155
5.3 REPÚBLICA: EN BUSCA DE UNA IDENTIDAD GENÉRICA DEL HUILENSE.....	162
5.4 NUEVAS MIGRACIONES INDÍGENAS EN EL SIGLO XX.....	171
5.5 ORGANIZACIÓN REGIONAL INDÍGENA EN EL HUILA EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS ...	175
CAPÍTULO VI:.....	179
MIGRACIONES YANACONAS A SAN AGUSTÍN: CAMBIOS SOCIALES Y CULTURALES	179
6.1 SAN AGUSTÍN: CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS, HISTÓRICAS, SOCIALES Y ECONÓMICAS	181
6.2 PRIMERA PRESENCIA YANACONA EN SAN AGUSTÍN: COLONIA Y REPÚBLICA.....	191
6.3 EN BUSCA DE UN NUEVO TERRITORIO: RECIENTES MIGRACIONES YANACONAS HACIA SAN AGUSTÍN	196
6.4 CAMPESINIZACIÓN YANACONA: “AL MIGRAR TODO CAMBIA”	213
CAPÍTULO VII:	225
MOVILIZACIÓN POLÍTICA DE LOS YANACONAS: LEGALIZAR EL RESGUARDO EN SAN AGUSTÍN	225

7.1 ORGANIZACIÓN POLÍTICA YANAONA	227
7.1.1 ¡Organicémonos y legalicémonos!.....	234
7.1.2 La Convocatoria	237
7.1.3 Reconocimiento del Cabildo Mayor del Cauca	244
7.1.4 Reconocimiento de la alcaldía municipal	249
7.1.5 Reconocimiento departamental	252
7.1.6 Reconocimiento nacional.....	255
7.1.7 El indígena en tierra de mestizos	261
CAPÍTULO VIII:.....	277
MINGAS DE PENSAMIENTO: LA MEMORIA COLECTIVA DEL PUEBLO	
YANAONA DE SAN AGUSTÍN	277
8.1 RECORDAR PARA VOLVER A VIVIR LA CULTURA YANAONA.....	278
8.1.1 Minga por la música	285
8.1.2 Minga por la reconstrucción de la danza	288
8.1.3 Minga por la medicina tradicional	290
8.1.4 Mingas de trabajo.....	294
8.1.5 Religión y vírgenes remanecidas	300
8.2 COSTUMBRES QUE NUNCA SE OLVIDAN: EL APRENDIZAJE EN LA TULPA	314
8.2.1 Las nuevas generaciones: los niños yanaonas entre la tulpa y la escuela.....	317
CAPÍTULO IX:	321
ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LOS YANAONAS EN SAN AGUSTÍN	321
9.1 ESTRUCTURA SOCIO-POLÍTICA YANAONA EN SAN AGUSTÍN	323
9.2 SALIENDO DE LAS CENIZAS: EL ROL POLÍTICO DE LAS MUJERES YANAONAS	339
9.2.1 Comité mujer yanaona.....	346
9.3 DIFERENCIAS DE LA ESTRUCTURA POLÍTICA YANAONA DE SAN AGUSTÍN CON EL	
CABILDO MAYOR	348
9.1.2 Articulación con el Cabildo Mayor	351
9.1.3 Relaciones con organizaciones regionales y nacionales.....	353
CAPÍTULO X:.....	357
POLÍTICA CULTURAL YANAONA Y GOBIERNO MUNICIPAL DE SAN	
AGUSTÍN: UNA RELACIÓN CONFLICTIVA	357
10.1. ESTRUCTURA DE LA ADMINISTRACIÓN MUNICIPAL.....	359
10.1.2 Los yanaonas de San Agustín y la administración municipal	361
10.2 LOS INDIOS UN “PROBLEMA” EN SAN AGUSTÍN.....	371

10.2.1 "Por los indios yanaconas nos van a quitar la declaración de patrimonio de la UNESCO"	372
10.2.2 "Que no se lleven las estatuas de San Agustín y que traigan las de Berlín"	378
10.3 ARTICULACIÓN Y NEGOCIACIÓN CON EL GOBIERNO MUNICIPAL	388
CONCLUSIONES	393
BIBLIOGRAFÍA	403

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ANAC: Asamblea Nacional Constituyente

ANUC: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca

CRIHU: Consejo Regional Indígena del Huila

DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística

DPN: Departamento de Planeación Nacional de Colombia

FANAL: Federación Agraria Nacional

INCORA: Instituto Colombiano para la Reforma Agraria

INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

USCO: Universidad Surcolombiana

TABLAS Y GRÁFICOS

1.	Resguardos indígenas por territorial DANE y departamento.....	Pág.70
2.	Distribución de la población indígena según etnias por territorial DANE y departamentos.....	72
3.	Cuadro de artículos de la Constitución de 1991 para los indígenas.....	88
4.	Cuadro Esquema Explicativo Del Sistema General De Participación.....	93
5.	Cuadro Mapa Poblacional Del Departamento Del Cauca.....	103
6.	Cuadro. Municipios de la Eco-región Biomacizo.....	106
7.	Mapa Eco-región Del Macizo Colombiano Y Figuras De Ordenamiento.....	107
8.	Cuadro Mapa Poblacional Del Departamento Del HUILA.....	143
9.	Mapa: Departamento del Huila en Colombia y Municipio de San Agustín en el Huila.....	181
10.	Censo poblacional de San Agustín 1938-1993.....	185
11.	Flujo turístico del parque arqueológico de San Agustín 1980 -1984.....	186
12.	Áreas cultivadas de los principales productos de San Agustín en 1983.....	188
13.	Población bovina del municipio de San Agustín en 1982.....	188
14.	Cuadro. Pertenencia étnica en San Agustín.....	190

INTRODUCCIÓN

Muchos estudios han demostrado que, en el proceso de conformación de los estados-nación latinoamericanos, la diversidad poblacional y cultural que concentraban estos países no fueron representadas. La apuesta fue la inserción de los países latinoamericanos bajo el paradigma de la modernidad, lo cual sería posible alcanzando la homogeneidad de una cultura nacional para transformar progresivamente al individuo en ciudadano (Gros 1997; Dávalos 2005). Dichos países se concebían como estados unitarios, que imponían el argumento “racial” como instrumento “explícito o sobrentendido, para la defensa de los intereses sociales de los dominadores” (Quijano, 2006:54).

El abuso y sometimiento que perpetraron la oligarquía y “los señores de la tierra” en América Latina provocaron la emergencia, a finales del siglo XIX y principios del XX, de los primeros movimientos sociales en la región. Estos movimientos sociales clásicos, estaban integrados por campesinos, intelectuales (particularmente el movimiento estudiantil) y obreros “que, unidos bajo una ideología nacional democrática eran, sobre todo, el sostén de la clase ascendente en la región” (Dos Santos, 2004: 67).

La movilización del sector campesino —en el que estaban involucrados algunos indígenas— estaba encaminada especialmente a “la reivindicación por la tierra” —en contra de “los señores de la tierra”—, y contó con la empatía de los movimientos estudiantiles de sectores de clase media urbana (Bruckmann y Dos Santos, 2005:68).

Respecto al movimiento popular obrero, Dos Santos (2004) y Bruckmann (2005) señalan que las primeras formaciones datan de finales del siglo XIX en el sector de la minería, pero alcanzarían su mayor consolidación en la primera década del siglo XX, durante la primera “ola de industrialización”, con la participación de trabajadores inmigrantes europeos (españoles e italianos) de ideología anarquista.

En la posguerra de la Segunda Guerra Mundial —periodo marcado por la expansión de Estados Unidos como potencia mundial—, se desarrollaron formas de intervención en los países latinoamericanos encaminadas a derrumbar las acciones de los movimientos sociales, muchos de los cuales fueron tachados de comunistas. De esta manera, los movimientos sociales desaparecen o pierden su poder por estar sus acciones consideradas como atenuantes para la ingobernabilidad (Verdesoto, 2010).

Ya en los años setenta del siglo XX, se produce una destrucción del tejido social motivada por las políticas neoliberales implantadas en América Latina, que generan "debilitamiento y la des-nacionalización del Estado, la polarización social y la des-democratización de la sociedad" (Bruckmann y Dos Santos, 2005). Esta situación se traduce, según Quijano (2006), en una crisis de identidad social, que genera la emergencia de nuevas identidades. De esta manera, surgen las identidades "étnicas, regionales, residenciales, o informales y pobres" (Quijano 2006:61), produciéndose en el indígena una "conversión de una identidad negativa en una identidad positiva" (Laurent, 1997: 2).

En este sentido, las movilizaciones indígenas encarnarían un discurso reivindicativo propio que buscaba "valorizar sus características, reconocer su identidad y sus características étnicas como parte sustancial de la cultura nacional" (Bruckmann y Dos Santos 2005). La demanda ahora sería la diferencia, reconociendo así que "las luchas ciudadanas son, al mismo tiempo, culturales y políticas" (Verdesoto 2010: 3).

Asistimos entonces a un discurso que condensa las demandas indígenas como un sector diferencial de los Estados; es lo que Bartolomé (2004:95) denomina "la asunción de una indianidad genérica, entendida como una identidad política común a todos los miembros de las culturas subordinadas". Las demandas indígenas perseguirían, desde el punto de vista de los derechos colectivos, el acceso a la tierra y la autonomía. Pero la demanda de la autonomía, a su vez, condensaría toda una serie de demandas encaminadas al derecho de la diferencia: autonomía económica, política y cultural como capacidad de los pueblos indígenas para crear sus propias alternativas de

liberación. Bartolomé (2004: 35) considera esta búsqueda como una "diferencia política" o formas alternas "de pensar y ejercer la vida política" desde sistemas "políticos propios o apropiados".

En el marco de las movilizaciones sociales y étnicas, dos logros se alcanzarían ante el Estado: la desarticulación del planteamiento de que la modernidad era el ente superior y la única forma de la civilización, es decir, "un nuevo proceso de civilización pluralista, realmente planetario, post-racista, post-colonial y quizás post-moderno" (Bruckmann y Dos Santos, 2005: 17); y, por otro lado, la concreción de reformas constitucionales que reconocen la multiculturalidad en los Estados y otorgan a los indígenas derechos individuales y colectivos, de tal modo que estos empiezan a reconocerse como ciudadanos, y su pueblo comienza a percibirse diferente al resto de la nación, lo que logró dignificar sus culturas y que se les asignaran espacios de participación (Berche, García y Mantilla 2006). En otras palabras, "lo que era estigmatizado como 'retardo cultural' y signo de inferioridad, se convierte en una diferencia reconocida y protegida por la ley" (Gros 1997:32).

Pero esta reforma constitucional estuvo acompañada de más transformaciones en algunos Estados. Rosa de la Fuente (2013:15) plantea tres de ellas: el proceso de descentralización política, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y afro, y, en relación con estas dos, la progresiva institucionalización de formas novedosas de participación ciudadana.

Contemplaremos estas transformaciones desde el caso colombiano. La Constitución de 1991 logró concretar explícitamente la descentralización fiscal y administrativa que se empezó a desarrollar en los años 80. En este sentido, su propósito consistió en consolidar Colombia como una república unitaria, descentralizada y cuyas entidades territoriales —departamentos, distritos, municipios y territorios étnicos—, gozan de autonomía¹ para la gestión de sus intereses.

¹ Según el artículo 287 de la Constitución política de Colombia, la autonomía de los entes territoriales se basa en los derechos a: gobernarse por autoridades propias; ejercer las

Ahora bien, en cuanto al reconocimiento de los derechos indígenas, la Constitución de 1991 señala en su artículo 7 reconocer y proteger "la diversidad étnica y cultural de la Nación". Una formulación que es resultado de las movilizaciones indígenas que desde los años setenta ya venían insistiendo sobre sus demandas étnicas y, también, de la presión que diversas instituciones internacionales y académicas ejercieron respecto a la protección y necesidad de brindar autonomía a los pueblos indígenas: Carta de las Naciones Unidas (1945); Declaración de los Derechos Humanos (1948); Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, y Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1976); Declaración de Barbados I - II (1971, 1979); Convenio 169 de la OIT (1989), entre otros.

De esta manera, la Constitución política colombiana de 1991 otorga a los indígenas derechos individuales y colectivos respecto a cuestiones territoriales, sociales, políticas y económicas. Bajo este nuevo marco jurídico, señala Zambrano (1995), se busca articular al indígena dentro del Estado colombiano a través de la comunidad política del pueblo indígena, desde donde utilizan herramientas legales para su lucha política en el país.

Finalmente, para el ejercicio de los derechos, la Constitución de 1991 establece diversos mecanismos de participación ciudadana desde los cuales se puede entablar una relación directa y de control con las autoridades públicas. Entre ellos destacan el voto, el plebiscito, el referendo, el referendo derogatorio y aprobatorio, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa popular, la revocatoria del mandato y la tutela (Ley 134 de 1994).

Sin embargo, es necesario hacer una lectura rigurosa de lo que representan estas reformas del Estado sobre las movilizaciones indígenas locales, especialmente porque los derechos para los grupos y pueblos indígenas se otorgan sólo a quienes son reconocidos por habitar un territorio común y definen su identidad desde una serie de características propias. Como señalan

competencias que les correspondan; administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones; participar en las rentas nacionales.

Villoro (1994) y Bartolomé (2004), los Estados han planteado que el derecho a la autodeterminación sea exclusivo a las sociedades que son caracterizadas como pueblos y cumplan con ciertos requisitos culturales, territoriales e identitarios.

Ahora bien, en la actualidad existen comunidades que, por múltiples motivos (los conflictos armados, expropiación de tierras, rechazo a sus particularidades étnicas, incorporación a la clase campesina, desplazamientos hacia territorios mestizos, entre otros), han perdido su territorio y no han podido gozar del libre ejercicio de sus costumbres y tradiciones que caracterizan y relacionan a su pueblo, y además se verán inmersas en procesos reivindicativos de sus derechos.

Para estas comunidades la movilización política, bajo el nuevo marco constitucional, surge en forma de manifestaciones que buscan “reconstruir una membresía comunitaria que permita un acceso más digno al presente” (Rodríguez, 2004: 157, citando a Bartolomé, 2003: 177). Una búsqueda de un reconocimiento que le permita acceder a los derechos que establece la ley desde la reconstrucción cultural y política en un nuevo territorio.

Pero, para ello, es necesario establecer estrategias políticas y culturales que impulsen la etnicidad, la conciencia étnica, el retorno al pasado y a la vida comunitaria desde la reconstrucción de su sistema de valores fundamentado en sus "bases culturales" (Bartolomé 2004) o "peculiaridad cultural" (Cardoso 1976). En este sentido, se trata de recomponer su sistema social y organizativo o etnopolítico como "afirmación protagónica de la etnicidad" (Bartolomé 2004:166), y de la apropiación simbólica de los nuevos territorios, entre otras múltiples estrategias que les permitan retornar a un pasado propio o asumido como propio.

Este trabajo de reconstrucción simbólica de la memoria y el pasado étnico en los procesos de lucha indígena se presentará de forma contradictoria, en negociación o confrontación con los parámetros que establece el Estado colombiano para su legitimación, es decir, desde el sistema de representaciones que el Estado tiene del indígena; las negociaciones políticas y culturales que desarrollan los grupos en los escenarios locales "asociados a la nueva gestión en

el marco de la descentralización" (De la Fuente 2013:15); el uso de la doble adscripción, indígena y ciudadano, desde el marco de los derechos; y desde los conflictos sociales que se tejen en territorios mestizos, en donde estos últimos empiezan a sentir amenazada su estabilidad ante la presencia del indígena.

De esta manera, la memoria, la identidad y la etnicidad juegan un papel clave en la afirmación política y cultural del indígena, y promueven su estudio desde disciplinas complementarias². La presente investigación busca analizar los aspectos expuestos anteriormente a través del estudio de un caso particular del contexto colombiano. Concretamente, a través de la comunidad indígena yanacona, ubicada en el sur del departamento del Huila, Colombia, la cual establece en las últimas décadas, un conjunto de estrategias políticas centradas en la reconstrucción cultural y territorial en un marco socioespacial marcado por las disputas y confrontaciones entre indígenas (desde su organización etnopolítica: el cabildo) y mestizos (autoridades municipales).

Durante el periodo de la conquista de América, los indígenas yanaconas fueron desplazados desde el Ecuador y el Perú hacia Colombia, y formaron sus resguardos coloniales en una zona montañosa del departamento del Cauca –en el Macizo Colombiano–, permaneciendo allí desde 1551. Sin embargo, en el siglo XX, e incluso durante la Colonia, múltiples factores (como la escasez del territorio, la búsqueda de mejores condiciones de vida –traducida en una mejor rentabilidad de la tierra–, y la violencia) dieron lugar al desplazamiento de algunos de sus habitantes hacia distintas partes del país. Asentados en los nuevos territorios³ –entre ellos el municipio de San Agustín en el departamento del Huila–, durante la década del noventa inician diversos procesos de reconstrucción de su pasado como indígenas hasta lograr que su gran mayoría fueran reconocidos por el Estado. Hoy los yanaconas constituyen

² Todo ello sin dejar de considerar que en capítulos venideros trabajaremos con otros conceptos no mencionados aquí, pero que resultan útiles para analizar temas específicos.

³ En la actualidad los yanaconas han logrado reconstruir sus cabildos y resguardos en diferentes partes del país, especialmente en ciudades capitales, la Bota Caucana, el pie de monte amazónico y el sur del Huila: Cali, Popayán, Armenia, Timaná, Pitalito, San Agustín, Bolívar, Bogotá y tierras calientes del Macizo (Amaya 2003: 30; Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 149).

uno de los pueblos indígenas más densos de Colombia, con una población que supera los 23. 000 habitantes (DANE 2005).

La comunidad yanacona del municipio de San Agustín se encuentra ubicada en el sur del departamento del Huila, más específicamente en las estribaciones del nudo montañoso conocido como Macizo Colombiano o Alto Magdalena, lugar en que la cordillera de los Andes se divide en dos cadenas montañosas que atraviesan, de sur a norte, el territorio nacional.

San Agustín, que limita con los resguardos coloniales yanaconas en el departamento del Cauca, fue declarado municipio en el año 1926 y su historia es de gran importancia por haber estado inscrito a la provincia de Timaná, considerada por mucho tiempo durante la colonia como “la fundación española más activa desde el punto de vista comercial” (Melo 1995:2), para lo que fue necesario el desplazamiento de mano trabajadora indígena⁴.

La importancia y el atractivo de este municipio vienen motivados también por la presencia de unos restos arqueológicos⁵ que datan del año 3.300 antes de Cristo y que en 1995 fueron declarados por la UNESCO Patrimonio Arqueológico de la Humanidad.

Aunque en la época prehispánica este territorio estaba habitado por múltiples pueblos indígenas, la Colonia y la República se encargaron de borrar o trasfigurar, casi por completo, el pasado étnico de la zona. Sin embargo, en el

⁴ La historia da cuenta que en la avanzada conquistadora Sebastián de Belalcazar llega al territorio del Alto Magdalena (hoy sur del Huila) con mil indígenas yanaconas. Según Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez (2008: 71, 75,88), una vez conquistado el territorio los españoles iniciaron la repartición de tierras y de indios. Debido a las fuertes guerras con habitantes prehispánicos del Alto Magdalena, fue necesario traer más indios dóciles -yanaconas- que vivían en la provincia de Almaguer (hoy Cauca) para que les enseñaran a los otros la obediencia. Así, los yanaconas son reagrupados con otros indios de la zona para trabajar en las encomiendas, las estancias, las haciendas ganaderas, en las zonas mineras y ser evangelizados por curas doctrineros. Más adelante los virreyes borbónicos realizaron reformas con respecto a la propiedad de la tierra y a la política fiscal, con lo cual se disuelve la encomienda y se permite la creación de hatos ganaderos con propiedad individual, con lo cual el indio queda expuesto a las arbitrariedades y abusos de los terratenientes.

⁵ Según la Unesco estas piezas arqueológicas —piedras talladas— representan el grupo más grande de monumentos religiosos y esculturas megalíticas de América del Sur, cuyos estilos van desde el abstracto al realista y representan dioses y animales míticos.

siglo XX, la gran productividad de la tierra propició diversos desplazamientos de personas del sur colombiano en busca de mejores oportunidades laborales hacia esta región. Por ello, actualmente San Agustín posee una población migrante diversa, formada mayoritariamente por mestizos e indígenas.

La migración de yanaconas a San Agustín se lleva a cabo a través de diversos ciclos migratorios. Uno de ellos se produjo, como ya se ha dicho, durante la Colonia, cuando los españoles desplazaron mano de obra indígena a la provincia de Timaná. Posteriormente, en la época de la República, se producen recurrentes migraciones motivadas por conflictos políticos, la reducción de sus territorios y la violencia en el departamento del Cauca durante el siglo XX.

A su llegada a San Agustín, los yanaconas tuvieron que adaptarse a la estructura social y política del lugar⁶. La tierra estaba concentrada en pocos hacendados que poseían grandes extensiones de terreno, y que, junto a la Iglesia católica, conformaban la hegemonía política y religiosa del municipio. Algunos colonos y descendientes de indígenas tenían parcelas de tierra que habían colonizado (tierras baldías de selva que habían adecuado para el cultivo). Las dinámicas económicas, políticas y sociales de San Agustín giraban en torno a la propiedad privada sobre la tierra, el poder político de la élite y la

⁶ De acuerdo con las investigaciones de los profesores Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez (2008: 113, 116, 117), con la República el criollo reemplaza en la pirámide social al español. De esta manera, las relaciones sociales continuaron siendo discriminatorias, de tal modo que el elemento blanco, dueño de grandes extensiones territoriales, era quien determinaba la posición social. Con la abolición de la esclavitud en 1861, el imaginario del indio se transformó de salvaje a menor de edad que debía integrarse al nuevo sistema —cultura oficial—. La hacienda de Laboyos (que se componía de lo que hoy son los municipios del Alto Magdalena) fue vendida a diferentes terratenientes que se dedicaban a la ganadería y también a la explotación de la quinua. Este cultivo no solo atrajo a colonos de diversas regiones —lo que causó conflictos agrarios en la zona— sino que facilitó el fraccionamiento de la hacienda de Laboyos. Como no existían límites, este hecho permitió la creación de baldíos y la colonización. Aunque los indígenas del Alto Magdalena apelaron a las autoridades regionales y nacionales la posesión de tierras de resguardos entregados por la Colonia, la falta de documentos que soportaran dicha solicitud hizo que las tierras que habitaban fueran divididas y vendidas. Esto significó su asimilación definitiva al sistema de organización social impuesta por la República.

Iglesia, la venta de cosechas del campesinado y el trabajo del "jornalero" — personas contratadas por día de trabajo en fincas de hacendados —. Al entrar a formar parte de este sistema, los indígenas fueron perdiendo prácticas y costumbres comunitarias sobre la tierra y el territorio.

Paradójicamente, San Agustín, conocida como la capital arqueológica de América, no reconoce en su historia moderna la existencia de comunidades indígenas dentro de su territorio. Solo hacia finales de 1998, algunos campesinos emigrantes del Cauca serán los primeros en autodefinirse como indígenas yanaconas, lo que generará una serie de conflictos en el territorio entre mestizos e indígenas. En la actualidad, existen cinco resguardos yanaconas ubicados en el sur del departamento los cuales están estrechamente ligados a su máxima autoridad, el Cabildo Mayor en el Cauca.

En el contexto de la movilización política, partimos de la hipótesis de que los yanaconas en San Agustín configuran su etnicidad mediante el retorno a la vida comunitaria y a un pasado compartido en los resguardos coloniales donde se han construido vínculos históricos y simbólicos que los relacionan con el Macizo Colombiano. Pero también a través de intereses, negociaciones y apropiaciones que hacen del nuevo territorio y de lo cultural, desde su condición de indígenas y ciudadanos.

De acuerdo a esta hipótesis, también surgen múltiples preguntas que trataremos de desarrollar a lo largo de este estudio. Algunas de ellas, relacionadas con el ámbito de la identidad y la cultura, como por ejemplo: ¿bajo qué parámetros se orienta la reconstrucción cultural de los yanaconas en San Agustín?; ¿qué implicaciones culturales tiene la reconstrucción de la memoria colectiva yanacona en un nuevo territorio?; ¿cómo se establece la relación con los resguardos de origen para su reconocimiento cultural?; ¿quiénes son los portadores de la memoria?; ¿qué posibilidades hacia la reconstrucción cultural encuentran en el nuevo territorio?; ¿qué motivaciones permiten iniciar, o no, su retorno hacia la vida comunitaria?; ¿qué estrategias se ponen en marcha en la actualidad para el fortalecimiento y conservación de su identidad cultural?; ¿el

retorno al pasado colonial será la única estrategia para reconstruir su identidad?, etc. Por otro lado, desde el punto de vista político, surgen también otras cuestiones: ¿qué busca y cómo se configura la adscripción indígena en el Estado colombiano?; ¿cuál es el límite entre el ser indígena y el ser ciudadano?; ¿de qué forma se relacionan la identidad y la movilización política?; ¿de qué manera el movimiento etnopolítico yanacona se articula con el municipio?; ¿qué conflictos se presentan entre las comunidades mestizas y los yanaconas en el nuevo territorio?; ¿cómo es la relación entre los gobiernos locales?; ¿qué estrategias políticas se diseñan, desde el panorama actual, para el fortalecimiento y continuación cultural de las comunidades étnicas?

Aspectos Metodológicos

Para llevar a cabo esta investigación desde un punto de vista metodológico, hemos optado por una perspectiva que combina varias herramientas analíticas basadas en el uso de fuentes secundarias (actas, archivos, textos, informes, etc.) y testimonios orales recolectados en el trabajo de campo a partir de entrevistas no dirigidas y de la observación directa.

En relación al trabajo de campo⁷, cabe mencionar que nuestro primer contacto con la comunidad yanacona de San Agustín se produjo en el año 2003 cuando, mediante organizaciones regionales del departamento del Huila, integradas por estudiantes de Comunicación Social y Periodismo de la Universidad Surcolombiana, apoyamos sus procesos de comunicación radial y comunitaria.

Durante esa época, con dichas organizaciones se realizaron diferentes talleres en San Agustín —investigación, construcción de relatos, montaje y

⁷ Desde Bogotá a San Agustín, cuando la vía estaba en buen estado o no era época de lluvias los buses duraban aproximadamente entre diez (10) y doce (12) horas; por lo que la mayoría de los viajes se realizaron en la noche como estrategia para aprovechar el tiempo. Luego en el municipio era complicado encontrar hospedaje pues, por lo general, el turismo -hacia el parque arqueológico- colmaba toda la oferta del municipio. Así mismo, aunque la sede del resguardo se encuentra cerca al casco urbano, para acceder a las veredas donde se encuentran los otros territorios del resguardo - Nueva Zelanda, el Estrecho, Arauca 1, Arauca 2-, los viajes podrían durar entre tres y cuatro horas en bus escalera, camionetas o en moto, a través de vías sin pavimentar y deterioradas por las lluvias.

edición radiofónica—, a los que asistieron algunos líderes de la comunidad indígena yanacona, entre ellos, Jair Quinayás, fundador del resguardo. Para estos líderes, la comunicación se presentaba como una herramienta política que les permitía generar espacios de reconocimiento como actores sociales con derechos individuales y colectivos dentro de un territorio mayoritariamente mestizo.

Posteriormente, en 2006, este mismo trabajo se siguió realizando en dicho municipio desde el proyecto nacional “Radios Ciudadanas: Espacios para la Participación y la Democracia”⁸, que contaba con el apoyo del Ministerio de Cultura, la emisora comunitaria Uno A estéreo de San Agustín y varias organizaciones sociales y culturales del municipio. En este proceso también participaron los yanaconas como colectivo de producción radial del municipio de San Agustín. Específicamente con este grupo de indígenas, se buscó crear producciones radiales que visibilizaran sus formas de ver, pensar y sentir el territorio y la cultura, como estrategia contra el rechazo que los indígenas insistían sufrir por parte de los mestizos.

Pero además del trabajo realizado con esta comunidad indígena, en los años 2007, 2008 y 2010, se acompañaron procesos de formación política y mediática de los indígenas en distintas partes de territorio colombiano desde proyectos nacionales, liderados por la Organización Nacional Indígena de Colombia y el Ministerio de Tecnologías de la información y la comunicación. La idea fue usar la radio como una herramienta para la reconstrucción de la memoria histórica de los pueblos indígenas de Colombia⁹ como una estrategia para la visibilización de la cultura y el uso de la radio como una herramienta política para el reconocimiento y la defensa de su autonomía.

⁸ Radios Ciudadanas tenía como objetivo establecer, a través de la emisora del pueblo, espacios participativos para que las distintas organizaciones del municipio pudieran generar reflexiones y dinamizar discusiones que apuntaran a la transformación de realidades cotidianas.

⁹ En dichos proyectos se trabajó con comunidades indígenas: Embera Katio, Emabera Chamí, Zinú, Wayú, Inga, Awá, Kamentzá, Coreguajes, Nasa, Coconukos, Guambianos, Yanaconas. Grupos representativos del norte y sur colombiano.

Luego en el primer semestre del año 2012, el acercamiento con los yanaconas de San Agustín se realizó en el marco de la investigación "Retos de la Coordinación Intermunicipal en Gobiernos Locales Pluriétnicos en Ecuador y Colombia. Explorando la Cooperación Descentralizada en Red", desarrollado por la Universidad Complutense y la Universidad Autónoma de Madrid. En dicho estudio, coordinado por las profesoras Rosa de la Fuente Fernández (UCM) y Carmen Navarro Gómez (UAM), se trabajó durante dos semanas con los líderes y autoridades del resguardo, como también, con representantes del gobierno municipal a quienes se realizaron entrevistas semiestructuradas y se tuvo la posibilidad de acompañarlos en asambleas generales y cesiones del consejo y la alcaldía. En este estudio, el análisis se centró "en el ámbito de la negociación y toma de decisiones de los gobiernos locales" (De la Fuente y Navarro 2013:17).

Para el segundo semestre del 2012 se volvió a visitar la comunidad con interés de profundizar en el trabajo de campo para realizar la tesis doctoral. En esta ocasión, la visita se realizó durante un mes, tiempo en el que se realizaron entrevistas en profundidad, individuales y colectivas, se participaron en rituales de la comunidad -Kapac Raymi-, se les acompañó a las jornadas de trabajo colectivo -mingas-, se realizaron encuentros en la noche con algunos mayores del resguardo -lunadas-, se acompañaron las asambleas del cabildo y resguardo y se apoyó a los indígenas en la formulación de proyectos de comunicación¹⁰.

El proceso de recolección de información, a través de las entrevistas se realizó a líderes, mayores, ex gobernadores, taitas de la medicina tradicional, mujeres, jóvenes, habitantes del municipio (mestizos y autoridades municipales). Durante este recorrido, también se trabajó de manera colaborativa

¹⁰ A la par del proceso de investigación, se apoyó el proceso de formación de radio comunitaria que realizan estudiantes de la Universidad Surcolombiana a la comunidad yanacona de San Agustín para la construcción de su propia emisora. En el trabajo de campo, se acompañó a la comunidad en el diseño de proyectos radiales para acceder a las becas del Ministerio de Cultura y de Tecnologías de la Información y la Comunicación para incentivar la producción de contenidos culturales a través de este medio. Desde este apoyo, en el 2012 el Ministerio de Cultura aprobó a la comunidad yanacona el proyecto "*Mambiando la Palabra del Pueblo Yanacona*". Su ejecución se realizó en el año 2013 donde se siguió acompañando el proceso a la comunidad.

con jóvenes investigadores de la Universidad Surcolombiana, quienes realizaban sus trabajos de fin de carrera analizando la comunidad yanacona. De esta manera, se pudieron verificar datos, determinar nuevas fuentes de información y conocer análisis desde otras disciplinas (Ciencias naturales - etnobotánica- y comunicación social) que ampliaron los puntos de vista para entender la identidad yanacona en el municipio de San Agustín.

Para el año 2013, la presencia con los yanaconas sería más constante. Durante este año, se realizaron cuatro visitas a la comunidad en periodos de cinco a siete días¹¹ -abril, junio, agosto y diciembre-. Durante este tiempo, se aprovechó para profundizar en algunos aspectos relacionados con: migraciones desde la zona del Cauca, la vinculación con la religión católica, el papel de la mujer en el territorio, la visión del mestizo sobre el indígena, la relación entre autoridades locales, entre otros aspectos que fueron surgiendo del propio trabajo de campo realizado durante las visitas anteriores. Además, esta nueva estancia también sirvió para corroborar la información recogida durante el año anterior y presenciar nuevos conflictos surgidos en el municipio entre yanaconas y mestizos, gobierno municipal e instituciones nacionales. De igual forma se acompañó a la comunidad en más rituales de celebración -Inti Raymi-, mingas y asambleas donde se detectaron nuevos líderes y transformaciones políticas y culturales de la propia comunidad yanacona.

Por otro lado, aunque se habían programado algunos viajes a los territorios coloniales del departamento del Cauca, el conflicto armado se incrementó en dicha zona por lo que los líderes sugirieron no visitar este territorio. Sin embargo, en las últimas visitas a San Agustín se pudo trabajar con líderes yanaconas del Cauca que visitaban sus familias y al cabildo, y, otros, que llevaban a cabo su desplazamiento desde los resguardos coloniales. Algunas

¹¹ Durante este año, el investigador trabajó en la Dirección de Comunicaciones del Ministerio de Cultura en las zonas de frontera de Colombia en temas relacionados con comunicación y cultura con comunidades indígenas: Wayú, Arhuacos, Barí, ingas, Kamentsá, Quillasingas y Pastos. Así, luego de el recorrido por las zonas de frontera se aprovecharon los viajes por el sur colombiano para trabajar con los indígenas yanaconas de San Agustín.

fechas para el trabajo de campo fueron coordinadas con los líderes para coincidir con los yanaconas del Cauca que llegaban a San Agustín.

En el 2014 -e inicio del 2015- también se visitó la comunidad durante cinco ocasiones más. Los yanaconas nos invitaron a varias actividades que desarrollaron en el resguardo: construcción del Plan anual de Inversión¹², fiestas deportivas, iniciativas de proyectos de comunicación radial y bazares (música y venta de comida) para la recolección de fondos económicos para el cabildo. Eventos en los que toda la comunidad se reunió para trabajar de forma comunitaria y en el que se aprovechó para seguir profundizando en la recolección de información con la comunidad indígena, campesinos y autoridades municipales: cambios en el cabildo, estructura social del municipio desde los años 70, relaciones políticas entre autoridades indígenas y municipales, situación del conflicto con los administradores del parque arqueológico, participación política de la mujer.

Es importante destacar, para comprender la forma en que se desarrolló nuestro trabajo de campo, que al comienzo de nuestra estancia en la zona al preguntar sobre el yanacona unos no opinaban y, otros, generalmente los acusaban de flojos, sucios y hasta de ladrones. Estos imaginarios sobre el yanacona, crecían de acuerdo a los conflictos que se suscitaban entre indígenas y gobierno municipal o encargados del parque arqueológico. Por ello, hablar sobre la comunidad indígena, generaba tensión y cambios de humor en el entrevistado mestizo; e incluso, críticas y burla hacia el investigador a quien frecuentemente veían asistiendo a las actividades programadas por los indígenas.

Por último, de acuerdo a las tensiones vividas en el territorio, la comunidad yanacona es celosa con los investigadores que llegan a la comunidad en busca de información, por ello fue necesario y, a la vez, un reto generar confianza con los miembros de esta comunidad. Esto se logró, por un

¹² Asamblea general de la comunidad donde se deciden de qué forma se distribuyen los recursos económicos del resguardo, provenientes de el Sistema General de Participación otorgados por el Estado colombiano para las comunidades étnicas.

lado, colaborando con ellos en la formulación y presentación de proyectos de comunicación comunitaria a instituciones nacionales, y por otro, debido al seguimiento constante realizado en los últimos tres meses del trabajo de campo a esta comunidad. Estas dos acciones, permitieron no solo realizar entrevistas a líderes y mayores —hombres y mujeres— sino también participar de sus actividades más "íntimas", es decir, a las asambleas generales, reuniones del cabildo, ceremonias e incluso se permitió pernoctar en las casas de los comuneros en las zonas más alejadas del resguardo. El acompañamiento a la comunidad nos permitió dejar de ser personas extrañas para ellos, hasta el punto que en varias ocasiones los cabildantes llegaban a catalogarnos como otros comuneros más del resguardo, sin que se desconociera el trabajo de investigación que venía desarrollando. Este hecho se corrobora al escuchar las respuestas a preguntas similares realizadas desde el inicio de la investigación al final de la misma. Por ejemplo, las primeras estaban marcadas por un discurso relacionado con el "victimismo" del indigenismo genérico, el cual redundaba en la necesidad de mayores garantías del Estado y el municipio para el ejercicio de sus derechos y su autonomía; mientras que en las últimas conversaciones, los testimonios reflejaban, por un lado, puntos de vista individuales que evidenciaban conflictos internos y, por otro, se socializaron estrategias políticas y culturales internas para alcanzar sus "sueños" o un futuro colectivo; información que solo manejan los dirigentes indígenas.

Para finalizar este apartado haremos mención a las fuentes secundarias investigadas durante este proceso. Metodológicamente esta indagación se realizó en tres contextos: local, regional y nacional. En lo local el cabildo indígena yanacona de San Agustín permitió el acceso a las actas de reunión del cabildo, Plan de Vida, Plan de Inversión y documentos legales del resguardo. Así mismo, en la biblioteca y alcaldía municipal se tuvo acceso a los Planes de Desarrollo, Inventario cultural y social del municipio, documentos sobre la historia prehispánica, colonial y republicana de San Agustín, como también

material sobre investigaciones arqueológicas que se han realizado en el parque¹³.

A nivel regional se extrajeron documentos de la biblioteca departamental del Huila, la Academia Departamental de Historia, del Consejo regional indígena del Huila (CRIHU) y de la Universidad Surcolombiana. En esta búsqueda se logró encontrar información relacionada con caracterizaciones étnicas realizadas en distintos momentos de la historia del territorio, conquista y repoblamiento en la región, sistemas políticos, militares y económicos implantados por la Colonia, como también aspectos relacionados con la creación del departamento y de los municipios que se ubican en el Alto Magdalena.

En lo relativo al ámbito nacional, se visitó el Centro de Cooperación al indígena (CECOIN), La Organización Nacional Indígena de Colombia, la biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior y la biblioteca Luis Ángel Arango. En estos lugares se extrajeron documentos sobre investigaciones académicas y oficiales que se han realizado a comunidades indígenas del Macizo Colombiano. Específicamente con la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior se logró obtener documentos que certifican la legalización y adjudicación de tierras al resguardo yanacona de San Agustín.

También se visitó la ciudad de Popayán la (capital del Cauca) para encontrar información relacionada con los resguardos coloniales yanaconas. Se exploró en la Universidad del Cauca, la biblioteca departamental y la biblioteca de la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAI) en donde se encontraron investigaciones que se han realizado sobre los resguardos yanaconas de Caquiona y Almaguer, como también de los procesos migratorios

¹³ De acuerdo a la búsqueda y recolección de información documental realizada en San Agustín se detectó que la gran mayoría de información que posee el municipio está relacionada con el parque arqueológico e investigaciones arqueológicas realizadas en el territorio. Incluso la alcaldía y la biblioteca carecen de información sobre aspectos políticos, sociales y económicos durante la Colonia y la República.

generados por la Conquista y Colonia al Macizo Colombiano, y la situación económica, política y social durante la República.

Estructura del trabajo

El contenido de la investigación se ha estructurado a través de diez capítulos, cada uno de ellos señala el camino elegido para reconstruir nuestra problemática de estudio. Los cinco primeros pretenden ser más contextuales en torno a los conceptos teóricos, procesos sociales, políticos y económicos de la población indígena en América Latina y Colombia en particular – y los restantes se relacionan con el análisis de los procesos políticos, la etnicidad y de la memoria colectiva de la comunidad yanacona de San Agustín. De esta manera, el capítulo uno (1) hace un recorrido teórico sobre los conceptos de movilización política y etnicidad como también de identidad étnica y memoria colectiva. En él se busca establecer cómo la etnicidad, que se plantea en el marco de los grupos indígenas para la movilización en defensa de sus derechos, articula intereses culturales y políticos (Hall 1997, Restrepo 2004: 68).

En el segundo capítulo (2) realizaremos un recorrido histórico por el movimiento indígena en América Latina. En primer lugar analizaremos cómo al indígena se inserta en los proyectos coloniales y del Estado-nación en el marco de desiguales relaciones de poder, y en segundo lugar, se dará énfasis a los diversos escenarios en los que, a través de la movilización indígena se van construyendo demandas de autonomía, el reconocimiento de derechos individuales y colectivos.

El capítulo tres (3) tiene como objetivo conocer el contexto indígena colombiano desde cuatro aspectos: el primero, la caracterización de la población indígena en Colombia; el segundo, los procesos históricos de dominación durante la Colonia y la República, remarcando las distintas leyes nacionales y primeras reivindicaciones indígenas; el tercero, el nacimiento y evolución del movimiento indígena colombiano; y finalmente, el cuarto aspecto se relaciona con la reforma constitucional del año de 1991, que crea un marco legal en donde

se circunscriben las movilizaciones contemporáneas de los pueblos indígenas por el reconocimiento y la autonomía cultural y territorial.

En el cuarto capítulo (4), realizaremos una caracterización demográfica y social del departamento del Cauca (en especial del Macizo Colombiano, lugar donde se asientan los resguardos coloniales yanaconas), así como por los rasgos históricos, políticos y culturales que distinguen al pueblo yanacona. De igual forma mencionaremos los conflictos que originan migraciones de yanaconas hacia diversas partes de Colombia y como desde la década del setenta surge en el interior de esta comunidad indígena un interés político y cultural hacia la reconstrucción social y cultural de su pueblo denominado “yanaconidad”.

El capítulo quinto (5) presentaremos las principales características del departamento del Huila como lugar receptor de comunidades indígenas yanaconas. De este modo, será de nuestro interés explorar la presencia indígena en este departamento desde diferentes momentos: época prehispánica, desplazamiento de grupos étnicos fomentados por la Conquista y la Colonia -primera presencia yanacona en el Huila-, las migraciones étnicas que se produjeron en el siglo XX -segunda ola migratoria-, la conformación de los primeros resguardos, el apoyo institucional oficial y la creación de la organización regional indígena en el Huila.

Ahora bien, en el sexto capítulo (6) conoceremos de forma más detallada las causas y procesos migratorios yanaconas —durante las épocas de la Colonia y la República, siglo XX— hacia San Agustín, los conflictos que tuvieron en el nuevo territorio y conoceremos algunas de las estrategias adaptativas (Grebe 1998:66) que llevaron a cabo las familias desplazadas para ser aceptados. Esto supone reparar en los cambios culturales que debieron asumir y las dificultades encontradas en este proceso.

El capítulo séptimo (7) da cuenta de cómo se reconfigura el proyecto social yanacona hacia la reconstrucción del cabildo y la legalización del resguardo de San Agustín, y qué intereses -étnicos, municipales y nacionales- están implícitos

en este proceso. Es decir, cómo su proyecto social se cruza con requisitos, intereses y posiciones -estatales y locales- que condicionan, limitan y dificultan la movilización étnica en un país que se declara pluriétnico y multicultural con la constitución de 1991.

En el octavo capítulo (8) nos centraremos a analizar los mecanismos y estrategias que desarrollaron los yanaconas para llevar a cabo la reconstrucción cultural en el nuevo territorio. Así, analizaremos cómo la identidad y la etnicidad se nutren, por un lado, del retorno hacia los rasgos culturales y políticos que caracterizan al pueblo yanacona del Cauca y, por el otro, desde la ampliación de sus fronteras étnicas¹⁴ como apuesta política hacia un "indigenismo genérico" que les permitiera reivindicar la herencia cultural y territorial del nuevo espacio habitado.

El noveno (9) capítulo busca determinar cómo la organización etnopolítica yanacona que se establece en San Agustín, si bien parte de la estructura heredada de los resguardos coloniales, se reestructura de acuerdo a los intereses y conflictos -con las autoridades municipales- en el nuevo territorio. Nos interesa mostrar cómo los yanaconas de San Agustín consolidan su proyecto político desde un claro componente cultural, a través de una estructura organizativa representativa y asamblearia como también desde su Plan de Vida, que traza la ruta a seguir para su permanencia cultural y el ejercicio de su autonomía.

En el último capítulo -décimo (10)- analizaremos qué dificultades han presenciado los yanaconas en el ejercicio de la autonomía política luego de su proceso de reconocimiento étnico en San Agustín. Para ello, además de reflexionar sobre los conflictos que han suscitado entre gobierno indígena y gobierno municipal, presentaremos dos situaciones problemáticas que se han desencadenado en enfrentamientos y agresiones físicas entre mestizos, fuerzas armadas, gobierno municipal e instituciones nacionales con los yanaconas. También nos referiremos en este capítulo a cómo el indígena yanacona hace uso

¹⁴ A apropiación de tradiciones y costumbres culturales de otros pueblos indígenas de Colombia.

de su doble adscripción como indígena y ciudadano lo que le ha posibilitado participar directamente dentro del gobierno municipal, estrategia que plantean los yanaconas como una salida para la solución de los conflictos que se han suscitado en San Agustín.

Finalmente, en las conclusiones señalaremos cómo la identidad de la comunidad yanacona en San Agustín se configura desde dos momentos. El primero, se define por el retorno a la cultura de origen que permite fundar el proyecto social y político que caracteriza al yanacona pero también marcar pautas diferenciales en el nuevo territorio; y el segundo se caracteriza por la extensión de sus fronteras étnicas que les permiten también reconstruir su identidad desde la apropiación del territorio y desde la apropiación de rasgos culturales "externos". Dichos procesos de reconstrucción étnica reactivaron y generaron conflictos con el sector mestizo de San Agustín -políticos, alcaldes, hacendados y campesinos- que afectaron al desarrollo del gobierno autónomo, pero también llevaron al yanacona a hacer uso consciente de sus condición como ciudadanos para hacer valer sus derechos.

CAPÍTULO I:

ASPECTOS TEÓRICOS SOBRE MOVILIZACIÓN POLÍTICA, ETNICIDAD, IDENTIDAD ÉTNICA Y MEMORIA COLECTIVA

En primer lugar, comenzaremos este trabajo realizando una exploración por las bases teóricas que abren el camino al análisis y al trabajo metodológico de esta investigación. Hacer un recorrido amplio por las definiciones, características, tipologías y funciones de la movilización política indígena, la etnicidad, identidad étnica y la memoria, nos permitirá realizar un mapeo de las discusiones teóricas que se han llevado a cabo alrededor de estos términos, ampliando las variables del análisis y la comprensión del estudio. Todo ello sin dejar de considerar que en capítulos venideros trabajaremos con otros conceptos no mencionados aquí, pero que resultan útiles para analizar temas específicos.

Los debates sobre la etnicidad, la identidad y la memoria han sido extensos y variados dentro las ciencias sociales, especialmente, entre la historiografía, la antropología y la sociología. Sería un error proponer un significado único y unívoco, sin mostrar los diversos análisis y propuestas que los científicos sociales han venido realizando acerca de estos temas. Tan difícil es la conceptualización de la etnicidad, la identidad y la memoria como la construcción de los términos en que se ha planteado el debate.

Aunque parezca extenso este periplo por la literatura, es necesario conocer cómo la conceptualización de los términos mencionados se transforma, abarcando desde las múltiples aportaciones que realizan los modelos culturalistas hasta los enfoques estructuralistas y postestructuralistas.

Inicialmente nos adentraremos en los términos de movilización política y etnicidad, pues la caracterización que hagamos de estos conceptos nos permitirá ir definiendo sus articulaciones con la identidad étnica y la memoria colectiva. La movilización política se refiere a la acción colectiva de un grupo que busca generar cambios, negociaciones, conflictos y transformaciones

sociopolíticas en un determinado territorio (Touraine, 1987; Melucci 1999 y Bello 2004). Ahora bien, desde la perspectiva indígena, la etnicidad es al mismo tiempo una movilización política y cultural, que busca la reivindicación de identidades y derechos culturales desde el despertar de la conciencia étnica "como expresión de un proyecto social, cultural y/o político que supone la afirmación de lo propio en clara confrontación con lo alterno" (Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, 1995; Bartolomé 1997: 62; Gros 2000; Bartolomé, 2003; Briones, 2004).

En este sentido, cuando la etnicidad entra en juego, la identidad — étnica — y la memoria —colectiva— adquieren un papel fundamental. Por ello, haremos un recorrido exploratorio por la literatura que las aborda. En cuanto al concepto de identidad, algunos la definen como "un conjunto de atributos objetivos que, al igual que el viejo concepto de cultura, definían la existencia o no de una identidad" (Bello, 2004: 30), hasta quienes también relacionan su constitución con la organización, estructuras y escenarios sociales de negociación, lo cual permite "hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre ellas" (Giménez, 2009: 11; Cardoso 2007:55).

Ahora bien, la identidad étnica, siguiendo a Barth (1969:15), establece una adscripción categorial que va desde la clasificación de los integrantes de un grupo a una identidad básica determinada por el origen y la formación de estos. Ese retorno al pasado lleva a la identidad étnica a nutrirse de la memoria colectiva. Como muchos autores sugieren, la memoria colectiva es "un elemento esencial de lo que hoy se suele llamar la «identidad», individual o colectiva" (Le Goff 1991: 181), porque es en ella donde permanece el pasado de un pueblo que se transmite por la tradición o de generación en generación. "La memoria colectiva constituye así un lugar por excelencia de expresión y de transmisión de la identidad colectiva" (Aravena, 2003: 93).

1.1 MOVILIZACIÓN POLÍTICA Y ETNICIDAD: CONCEPTOS Y TEORÍAS

Iniciaremos este apartado haciendo referencia al significado de la movilización social para dar paso a la conceptualización de la movilización

política indígena y de la etnicidad. Para Bello (2004), la movilización social es la acción colectiva de un grupo o las redes sociales excluidas que presionan por tener representación político-social –o de los beneficios de los que han sido excluidos–. Estas movilizaciones generalmente producen interacciones de un grupo con otro, dando lugar al conflicto; es decir,

La gente construye respuestas diferentes frente a las distintas formas de opresión y dominación; asimismo, las respuestas difieren según los diversos contextos y niveles en que se producen las interacciones" (Bello 2004:38 siguiendo a Corrigan y Sayer, 1985; Joseph y Nugent, 2002).

Siguiendo a Touraine (1987: 99), Bello (2004) señala que el movimiento social es "la acción, a la vez culturalmente orientada y socialmente conflictiva, de una clase social definida por su oposición dominante o dependiente en el modo de apropiación de la historicidad". Una acción colectiva que, desde una situación de clase, busca generar cambios estructurales a través de un movimiento que promueva la transformación. Para Touraine, aquellos movimientos sociales basados en la cultura solo podrían lograr estos cambios estructurales si existen actores políticos que representen sus demandas (Bello 2004:35 siguiendo a Touraine, 1987: 99).

Por otro lado, Melucci (1999) insiste en que las bases del movimiento social son las relaciones y los significados. Es decir, que el movimiento social es producto "de los intercambios, conflictos y negociaciones que los sujetos establecen a través de redes de solidaridad y producción de significados culturales" lo que, a su vez, los diferencia de los actores políticos e institucionales (Bello 2004:36 siguiendo a Melucci, 1999:12).

En el caso indígena, la rebelión, los estallidos, la resistencia, la guerra o la participación política formal, según Bello (2004), son las diversas formas en que se ha ido materializando el actuar de los movimientos étnicos en la arena política.

La movilización política de los pueblos indígenas está relacionada directamente con el despertar de la conciencia étnica como resultado de los

procesos de dominación, desterritorialización y, en algunos casos, de exterminación de la población y la cultura (De Jong 2004:135).

Un primer momento del despertar de la conciencia étnica tiene que ver con la lucha por el derecho a la tierra que ancestralmente les pertenecía. Un hecho que, para autores como Jimeno (1996: 97) y Briones (2004: 41), terminó siendo un agente unificador de las demandas de la mayoría de pueblos indígenas. La demanda de tierra, que coincide con los primeros movimientos sociales en América Latina, se convirtió en un símbolo¹⁵ que permitió reforzar la identidad colectiva y movilizó al indígena como un todo, pues retornar y conseguir la propiedad comunal de sus territorios significaba también la "pertenencia a una familia, a un linaje, a una comunidad dada, dotada de un territorio y de su mito fundador" (Gros 2000:19).

Pero sería a mediados del siglo XX cuando los grupos étnicos ven en la organización etnopolítica y en las crisis de "la identidad social" que afrontaba América Latina (Quijano, 2006: 61) un momento oportuno para movilizarse políticamente hacia el reconocimiento de sus particularidades y raíces culturales, diferenciándose dentro de los Estados nación (Zambrano 1995: 26; Laurent 1997: 2 y Gros 2000: 192).

Esta movilización política, que buscó la reivindicación de identidades culturales o la lucha por reclamar derechos indígenas desde el despertar de la conciencia étnica, es lo que muchos autores definen como etnicidad (Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, 1995; Gros 2000; Bartolomé, 2003; Briones, 2004).

La etnicidad se plantea como la movilización que hacen los grupos sociales hacia la defensa de su identidad colectiva. Para Gunther Dietz (1999), la etnicidad es un constructo social que recurre en tres tipos de "primordializaciones" para "imaginar comunidades": 1) la substancialización biologizante o las metáforas de parentesco; 2) la temporalización mitologizante

¹⁵ Para Bello (2004:39), la simbolización jugó un papel fundamental en la movilización indígena pues es una forma de comunicar ideas, objetivos, pensamientos y propósitos. Permitió también la unificación de demandas y de identidades colectivas.

o la invención de tradiciones; y 3) la territorialización aboriginalizante o continuidad del espacio propio (Dietz 1999: 93).

Según Zambrano (1995), las movilizaciones étnicas, por lo general, buscan mantener un sistema de creencias compartidas, desde un origen común o idea de pertenencia, como respuestas a los cambios culturales y sociales. Señala el autor, que “la etnicidad no es la suma de elementos culturales sino un factor determinante de institucionalización en los pueblos indígenas actuales” (Zambrano 1995:15); por lo que la etnicidad, más que la cultura en sí misma, es la que ha permitido a los pueblos unirse desde su identidad.

Como veremos en el siguiente apartado, esta identidad no siempre se deriva de su legado ancestral (el pasado), sino que está ligada a las tradiciones identitarias que aún perviven en los pueblos, y a la interacción con los demás grupos. En este sentido, para Bello (2004), la etnicidad se encuentra fuertemente vinculada con la identidad "puesto que en la vida diaria los sujetos afirman o confirman su identidad a partir de diferencias y características demostrables" (Bello 2004: 44 citando a Baud y otros, 1996: 15).

La institucionalización de los pueblos, a la que se refiere Zambrano líneas atrás, se encamina hacia la defensa, la lucha y la resistencia “cultural, territorial, ancestral, legal y de tierras; las resistencias a políticas gubernamentales y/o estatales; y las relaciones interétnicas e intraétnicas” (Zambrano 1995:16). Por ello, este autor arguye que la etnicidad se plantea como un elemento de cohesión e integración social a partir de soluciones a los conflictos del presente como también desde las propuestas "metas sociales" futuras.

En este sentido, Bartolomé (1997) señala que la etnicidad es, de cierta manera, una movilización de los grupos étnicos por la reivindicación de sus derechos,

La etnicidad se manifiesta en forma exponencial a través de las rebeliones o movilizaciones tradicionales o de las nuevas organizaciones etno-políticas, es decir aquellas configuradas para establecer demandas o reivindicar derechos étnicos (Bartolomé 1997: 64).

Muchos autores, refiriéndose al proceso al que han tenido que hacer frente los indígenas, por ejemplo, han apelado al término de etnogénesis. Citando a Bartolomé (2003), Rodríguez señala que la etnogénesis busca “recuperar un pasado propio o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un acceso más digno al presente” (Rodríguez, 2004: 157, citando a Bartolomé, 2003: 177). A este proceso de dominación, según De Jong (2004: 135), se debe “el despertar de la conciencia étnica”, donde se refuerzan los procesos de identidad y diferenciación.

Para Aravena (2003), la necesidad de los pueblos indígenas de ser aceptados implica una idealización o retorno a la vida en comunidad con el objetivo de "salvaguardar los lazos con la cultura de origen y, finalmente, un deseo de reproducir la cultura comunitaria" (Aravena, 2003: 90). Lo que desvela la autora es cómo ese proceso de identidad cultural está articulado por la memoria y el concepto de “comunalización”.

De acuerdo a lo anterior, J.L. Comaroff y J Comaroff (2011), definen la etnicidad:

...como un repertorio laxo y lábil de signos mediante los cuales se construyen y comunican las relaciones; un repertorio a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural; algo que sirve para que los sentimientos compartidos adquieran sustancia (J.L. Comaroff y J Comaroff 2011: 65)

Una afectividad que se construye desde las condiciones históricas que dan forma a "las motivaciones, los significados y la materialidad de las prácticas sociales"(J.L. Comaroff y J Comaroff 2011: 65). Es decir, una etnicidad activa y dinámica que se reconstruye desde múltiples experiencias, pero que a la vez profundiza en los vínculos de pertenencia y unión.

Sin embargo, Restrepo (2004) hace particular hincapié, siguiendo a Stuart Hall, en comprender la movilización y la reconstrucción étnica de los pueblos no solo desde el interés cultural sino también político. Según este planteamiento, la etnicidad y la identidad étnica son un tipo de “falsa conciencia que enmascara los móviles reales de los intereses políticos o económicos de unos grupos determinados” (Restrepo 2004:68); es decir, que

desde las representaciones culturales se marcan las particularidades y diferencias entre grupos, pero también se encuentra implícita en ellas una intención política de la etnicidad que busca empoderar a “determinados sectores en aras de la transformación social de relaciones de dominación y explotación” (Restrepo 2004:69).

En este recorrido diferencial entre los conceptos que acompañan a la etnicidad, es necesario señalar su diferencia con la identidad, ya que suelen confundirse frecuentemente. Para Bartolomé (1997), aunque ambos términos están estrechamente relacionados, la etnicidad representa una manifestación de la identidad;

la identidad es un fenómeno cognitivo, que nos permite identificarnos e identificar a los miembros de nuestro propio grupo, mientras la etnicidad es concebida como un fenómeno de comportamiento, ya que supone conductas en tanto miembro de ese mismo grupo. La etnicidad puede así ser entendida como la identidad en acción resultante de una definida conciencia para sí (Bartolomé 1997: 63).

1.2 IDENTIDAD ÉTNICA

Son muchas las discusiones que se han planteado entorno a la identidad. Por ello, en aras de la claridad conceptual, dedicaremos este apartado para conocer definiciones y posiciones al respecto.

Desde los enfoques culturalistas, la identidad e identidad étnica se caracteriza como insularidad, parcelación reconocible, como unicidad invariante de lo esencial sobre la base de la clasificación de los rasgos culturales y la relación con un territorio determinado (Bartolomé 2004; Aravena 2005; Ramírez 2007 citando a La Fontaine 1985). Sin embargo, muchos autores coinciden en que este enfoque limita el estudio de la identidad de los grupos étnicos, pues obvia su carácter dinámico, relacional y capaz de reconfigurar sus rasgos culturales.

Por otro lado, Frederick Barth en su obra "Los grupos étnicos y sus fronteras" (1969: 19) señala que es el límite étnico el que define al grupo y no estrictamente el contenido cultural que este encierra. Dichos límites surgen de

la diferenciación con respecto al otro y determinan la comunidad de cultura, entendida esta como aquello que permite a un grupo la unión a través de la minimización de las diferencias que pueda haber dentro del mismo.

Bajo esta tesis, Barth (1969) siguiendo a Narroll, caracteriza a los grupos étnicos como comunidades que:

- a. En gran medida se autoperpetúa biológicamente; b. Comparten valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; c. Integra un campo de comunicación e interacción; d. Cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden. (Barth 1969: 12)

Este autor señala que los grupos están en constante interacción los unos con los otros, por lo que sería un error pensar en grupos completamente aislados. Por ello, menciona que han existido estrategias básicas para que se dé esa interacción entre grupos: "a) La intención de incorporarse a la sociedad industrial y al grupo cultural preestablecidos; b) Pueden aceptar su status de «minoría», conformarse a este e intentar reducir sus desventajas como minoría...; c) Pueden optar por acentuar su identidad étnica y utilizarla para desarrollar nuevas posiciones y patrones" (Barth 1969: 42).

Sin embargo, lo que permite que, en medio de esa interacción, los grupos no pierdan su identidad étnica es el hecho de que esta se sustenta en los límites:

Yo afirmaré que las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básicas no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada (Barth 1969: 31).

De este modo, Barth establece que los grupos étnicos son una adscripción categorial, pues la pertenencia a un grupo se hace a través de la clasificación de sus integrantes a una identidad básica determinada por su origen y formación. Así, las identidades étnicas permiten a los actores "categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización" (Barth 1969:15).

Sobre esta tesis de Barth, muchos autores han realizado sus interpretaciones y aportes en relación con la identidad étnica. Uno de ellos es Roberto Cardoso de Oliveira. Para él, una de las mayores aportaciones de Barth (2007:51) fue considerar los grupos étnicos "como una forma de organización social", pues nos permite entenderlos más allá de su cultura, siendo la organización social otro eje permanente y articulador del grupo.

Para Cardoso (2007:55), la identidad étnica subyace a la identidad social, y se reafirma mediante la diferenciación con el otro –identidad de contraste o "fricción interétnica"–. Según este autor, la esencia sobre la cual se define la identidad étnica reside en "la afirmación del nosotros frente a los otros"; esto es, la identidad surge por oposición, negando la otra identidad –visualizada de manera "etnocéntrica"–. Pero esta interacción o relación con el otro se puede manifestar de tres formas:

La que involucra unidades étnicas relacionadas de manera simétrica, la que involucra unidades yuxtapuestas de manera asimétrica y jerárquica, y la que involucra unidades étnicas en relación asimétrica, ligadas a un sistema de dominación y sujeción (Cardoso 2007: 84).

Cardoso también señala que estas diferencias que se evidencian en el contraste están marcadas por una "peculiaridad cultural". Miguel Alberto Bartolomé (2004: 45) apunta que los conceptos de Roberto Cardoso de Oliveira (1976) parten del carácter inconsciente y no sistemático de las representaciones colectivas para entender la identidad étnica como "la forma ideológica que adoptan las representaciones colectivas de un grupo étnico"; es decir, que para Cardoso de Oliveira, "la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica, que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas" pero, a la vez, funciona insertando al individuo dentro de esta. Así, la ideología funciona como una conciencia posible, es decir, "aquella que la experiencia de realidad de él y de su sociedad han construido" (Bartolomé 2004: 45).

Según Cardoso (2007:82), el estudio intensivo de la ideología,

Permitirá construir un conjunto articulado de modos de identificación étnica que sirva como descripción de un proceso cuyos nexos solamente se podrán descubrir en el interior de un sistema de valores.

Cuando Cardoso alude a valores, se está refiriendo a la cultura, más específicamente, a la "cultura de contacto" en donde se encuentran los mecanismos de la identificación étnica.

La "cultura del contacto", entendida principalmente como un sistema de valores altamente dinámico, y por lo tanto capaz de proporcionar la racionalidad de las "fluctuaciones" de la identidad étnica (o, en otras palabras, la lógica de la manipulación de esa identidad), podrá permitir la elaboración de una tipología capaz de contener las diferentes "culturas de contacto", de conformidad con la mayor o menor distancia y "oposición" de las culturas en conjunción, de la mayor o menor tensión y conflicto entre los grupos étnicos en contacto (Cardoso 2007:83).

Al igual que Cardoso, Giménez también plantea, analizando a Barth, que las identidades no están vacías de contenido cultural porque "en cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales" (Giménez 2007:18, Bello 2004: 33 citando a Thompson, 2002: 203).

Explica Giménez (2000:24) que lo que se presupone es que los rasgos culturales pueden variar ya que las identidades étnicas: 1. Son el resultado de una construcción en el tiempo, donde su contenido puede variar por los procesos de transformación, adaptación y de alteración cualitativa. 2. La identidad étnica no es la única identidad de pertenencia ni la más exclusiva, es decir, que los integrantes del grupo también pueden formar parte de otras comunidades de índole local, regional o nacional. 3. Las identidades étnicas no son homogéneas ni pacíficas, porque a su vez existen subidentidades como el género y la clase. Subraya el autor que la existencia de estas subidentidades puede generar conflictos en el interior del grupo, que son denominados conflictos interétnicos (Giménez 2000:24).

Desde los planteamientos de Giménez, Álvaro Bello (2004) define la identidad étnica como:

Un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Bello 2004:31citando a Giménez, 2002).

Lo que Giménez señala como "marcadores culturales" o Cardoso plantea como "peculiaridad cultural", Bartolomé (2004) lo define como "bases culturales de la identidad étnica". Este autor se refiere a la tesis de Frederick Barth —sobre las fronteras étnicas—, dando importancia también a los contenidos culturales que condicionan en gran medida la percepción y organización de esos límites. Por esta razón, "las mismas fronteras interactivas se construyen y especifican en razón de referencias culturales, que tienden a desempeñarse como argumentaciones clave para la delimitación de los respectivos espacios sociales" (Bartolomé 2004: 78).

Para Bartolomé (2004: 75), los elementos culturales de la identidad subyacen a la relación del "nosotros"; por ello, al hablar de identidad étnica también debemos recurrir al concepto, que ya hemos abordado, de "conciencia étnica", que es el espacio interior del proceso de identificación, pues "las relaciones entre nosotros son tan significativas como las relaciones con los otros". Sin embargo, afirma que

La identidad puede entonces basarse en la cultura pero no depende de un patrimonio exclusivo; ... aspectos tales como la religión, la lengua el modo de vida, la indumentaria, la propia lógica económica pasarán a confrontarse con los de los otros;... rasgos culturales preexistentes que se redimensionan al ser colectivamente asumidos como fundamentos de la filiación étnica (Bartolomé 2004: 78).

Una unión y diferenciación desde una filiación étnica que, según Hoffmann (2000:3), posibilita el discurso que es en últimas la "experiencia compartida —real, inventada o mítica—, puesta en palabras mediante el recurso a la memoria" (Hoffmann, 2000: 3, Traducción: Mónica Silva Pabón).

1.3 MEMORIA COLECTIVA Y MEMORIA ÉTNICA

La memoria juega un papel protagónico en la identidad y en la etnicidad. La lucha de los pueblos indígenas se ha caracterizado por la reivindicación y el respeto a su legado, tradición y cultura. En este sentido, su memoria es una de las garantías más importantes para mantener viva su identidad.

Una de las cualidades de la memoria es guardar y dar cuenta de los significados de la vida. Entendida como un proceso psíquico, María Moliner la define como “Recordar. Capacidad, mayor o menor, para recordar” (Moliner, 2007). En este mismo orden, para Jacques Le Goff (1991: 130), una de las definiciones de la memoria es la de la capacidad para conservar determinadas informaciones, funciones psíquicas a través “de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas”.

Gilberto Giménez (2009) señala que Durkheim fue uno de los primeros en acercarse al término desde el plano social, utilizando el concepto de “ideación del pasado”. Mediante este concepto pretendía mostrar que la memoria es activa ya que, más allá de registrar, rememorar o reproducir, “realiza un verdadero trabajo sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, a veces, de transfiguración o de idealización” (Giménez, 2009: 21). En otras palabras, lo que plantea Durkheim es que la memoria no es solo “memoria constituida, sino también memoria constituyente” (Giménez, 2009: 21).

Algunos autores como Giménez (2009), Menjívar (2005) o Restrepo (2005) establecen que entre las funciones de la memoria se encuentran las de recordar, actualizar informaciones pasadas, recrear, dar sentido al pasado; y que esta está determinada también por ciertas prácticas simbólicas. Así, la memoria hace las veces de un lazo que une el pasado con el presente (Pizarro, 2006: 122), aunque no conozcamos cómo se desarrolla este proceso ni qué intereses existen entre una punta y la otra del lazo.

Después de Durkheim, Maurice Halbwachs es uno de los primeros científicos sociales en realizar aportaciones referentes a la memoria. Explorando

otros términos que rodean este concepto, Halbwachs (1950: 57, citado en Aguilar), señala que el recuerdo es una reconstrucción “propia” que hacemos del pasado, pero con algunos datos prestados del presente “y preparado además por otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores en donde la imagen original resulta alterada”. Así este autor, partiendo del concepto de “conciencia colectiva” de Durkheim, señala que la memoria se compone de dos formas de memoria:

...una desde la asimilación, análisis y contemplación propia de esa realidad (memoria individual), y, por otro lado, la que subyace de la relación, acción participante e interacción que hace el individuo con los demás (memoria Colectiva) (Halbwachs, 1950: 77. Citado en Aguilar).

Gilberto Giménez (2009: 21) plantea que una de las diferencias entre la memoria individual y la colectiva es que la primera tiene “por soporte psicológico una facultad”, mientras que la colectiva “no puede designar una facultad, sino una representación”. Sin embargo, la relación que se teje entre una y otra, como lo planteó Halbwach, es la que ha iniciado el debate relativo a la memoria:

Diremos, de buen grado, que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, este punto de vista se transforma de acuerdo con el lugar que ocupo, y que este mismo lugar cambia de acuerdo con las relaciones que establezco con otros medios sociales (Halbwachs, 1950: 33. Citado en Aguilar).

A este respecto, Jelin (2001:4) indica que podría cometerse un error al pensar que solamente el acto social o colectivo determina el marco general de la memoria. Señala que la memoria colectiva no se puede entender como algo “con entidad propia” y separada de los individuos, porque lo individual adquiere sentido en medio de un “discurso cultural”, por lo que las memorias son “simultáneamente individuales y sociales”.

De esta manera, los estudios sobre la memoria no solo parten de los cruces o negociaciones—recuerdos y olvidos— que en ella se dan en el presente (Pizarro, 2006: 122), sino también de la cultura (con sus prácticas, símbolos, tradiciones, legados), que es la que imprime la fuerza necesaria para que exista la memoria viva. Bajo esta misma lógica, Giménez (2009: 22) apunta que “todo

individuo percibe, piensa, se expresa y ve el mundo en los términos que le proporciona su cultura”.

Como hemos visto, la relación, unión o interacción de un grupo es lo que permite que los recuerdos y la memoria sigan vivos dentro del mismo (Halbwachs, 1950: 12, citado en Aguilar), y los puntos de negociación social – puntos comunes o marcos de referencia comunes – de la memoria darían como resultado el discurso (Pizarro 2006). Es decir, que los discursos se convierten en la forma que adquiere la memoria colectiva o la “memoria del pueblo” (Pizarro, 2006), dando estabilidad, coherencia, legitimidad, significado a lo ocurrido por un grupo (Mendoza, 2004: 1).

En este sentido, Giménez (2009) plantea que la memoria debe ser reactivada a través de la tradición, que él caracteriza como “procesos generacionales de socialización” (Giménez, 2009: 23). Pero, además, para controlar el olvido, esa reactivación se logra a través de las conmemoraciones o celebraciones, “marchas y manifestaciones mnemónicas, aniversarios, jubileos, etcétera, que constituyen, por así decirlo, la memoria colectiva en acto” (Giménez, 2009: 23). Por esta razón, Maurice Halbwachs (1950: 52, citado en Aguilar) sitúa a la memoria dentro de una base social, la cual está permeada por la comunicación y el pensamiento. Esto es lo que él determina como “marcos sociales de la memoria”; y los clasifica en: marcos temporales – tiempo/cronología –, y marcos espaciales – espacios/lugares/escenarios – (Aguilar, 2002: 2).

En el marco temporal, es “en el tiempo que está depositada la memoria”, es decir, que la memoria se extrapola o se reconfigura de acuerdo a los momentos exactos que están determinados por el tiempo. Es en él que viven los recuerdos y solo hace falta recordar una fecha, por ejemplo, para activar la memoria (Halbwachs 1950: 39. Citado en Aguilar).

Por otro lado, en el marco espacial, lo que trae o reconstruye la memoria son todos esos momentos vividos, compartidos o contruidos con los demás – o formas de sentirlos individualmente – en lugares físicos que existen o existieron, y que permiten “mantener así la memoria viva por más tiempo”

(Halbwachs 1950: 68. Citado en Aguilar). Es decir, que la memoria se inserta en el plano de los valores, en las relaciones afectivas, en un marco —espacial— que obedece más a la subjetividad, a la sensibilidad y a lo humano —en su aspecto tanto individual como colectivo—, y que consigue almacenar y extrapolar la memoria.

En este sentido, Cynthia Pizarro (2006: 122) sostiene que el pasado reconstruye mejor las imágenes a partir de lugares —espacios— que se convierten en “disparadores de la memoria”, que desde datos o épocas puntuales. No obstante, señala que estas imágenes no son descripciones exactas de lo que sucedió, porque en cada una de ellas va inmerso cierto grado de subjetividad. Esto explica la importancia de las “unidades significativas”, ya que la memoria no es espontánea, y por eso “hay que crear archivos, hay que mantener los aniversarios, organizar celebraciones, levantar actas, porque estas operaciones no son naturales” (Nora, 2008: 7).

Pizarro nos lleva a otro campo de análisis de la memoria que ha merecido muchas discusiones. ¿Qué recordamos y qué olvidamos? ¿Qué recuerdos son válidos en un grupo? ¿Se necesita que los recuerdos de los otros legitimen los nuestros para que sean verdaderos? ¿En qué se convierten estos recuerdos cuando son compartidos con los demás?

En la reconstrucción de la memoria hay un juego de intereses existentes en el presente o, dicho de otro modo, el pasado puede reinventarse o evocarse de acuerdo a las necesidades de un pueblo. Andrea Aravena (2003: 93), refiriéndose a la selectividad de la memoria indica que “en el proceso de significación de acontecimientos los actores privilegian algunos hechos, descartándose o relegándose otros” (Aravena, 2003: 93), pero también, la memoria está sujeta al olvido.

A este respecto, Tzevan Todorov (2000: 3), señala que la memoria es el resultado de la interacción entre el olvido y la conservación, por lo que “conservar sin elegir, no es una tarea de la memoria”. De ahí que plantee que lo importante es determinar los criterios para rechazar o conservar los recuerdos, “esos criterios, hayan sido o no conscientes, servirán también con toda

probabilidad, para orientar la utilización que haremos del pasado" (Todorov, 2000: 4).

Así, la memoria funciona también como una "instrumentalización del pasado en el presente", es decir, que la reconstrucción de pasado puede tener implícitos intereses políticos (Nora, 2008: 7). De acuerdo a este planteamiento, el presente se convierte en un condicionante de la memoria, porque hay momentos o hechos que son más importantes o que conviene fortalecer en el proceso identitario de un pueblo –procesos de construcción identitaria y etnogénesis– (Rodríguez, 2004: 157).

Jelin (2001: 5) sostiene que, en el juego de la selectividad, factores tales como el quién, qué posición y qué grado de credibilidad tiene el individuo en la reconstrucción de la memoria influyen en este proceso, pues "algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios". Es decir, que además del qué, el cómo, desde dónde y el porqué, el quién o quiénes son factores importantes y a tener en cuenta a la hora del análisis de la memoria. Esto es lo que Lorena Rodríguez (2004: 162), siguiendo a Friedman (1992), señala como las "posiciones sociales" desde donde se construye la memoria, y lo que a su vez representa "un capital de poder" (Rodríguez, 2004: 152; Le Goff, 1991:182).

Siguiendo a Pierre Nora (2008), la memoria es la vida del grupo y, por tanto, está en constante cambio, lo que significa que es susceptible de ser borrada, transformada o cambiada; por lo que "la memoria es necesariamente maleable" (Restrepo, 2005: 320). Esta maleabilidad es la que Rodríguez determina como "la plasticidad del pasado", donde juegan un papel importante las relaciones de poder –de dominación y de dominados o "generaciones de la memoria"– que se han dado en el presente y el pasado, como también los agujeros de memorias y las memorias en silencio o memorias silenciadas (Rodríguez, 2004: 152-162). De ahí, la importancia de analizar la memoria "dentro de su propio contexto histórico y social" (Rappaport, 2000: 46).

Ahora bien, en este juego de poder por la reconstrucción del pasado intervienen la historia y memoria. Centrándonos en la memoria histórica,

autores como Halbwachs (1950), Rappaport (2000), Mendoza (2004), coinciden en que la sucesión de datos registrados en el pasado y relatados en un marco cronológico es la definición más cercana de la historia. Sin embargo, para François Correa (2005: 223), “la historia no es otra cosa que la lectura del presente sobre el pasado”.

Para Josefina Cuesta (1998: 210 - 211), desde el campo historiográfico, la diferencia entre memoria histórica y memoria colectiva, es relativamente clara. La memoria histórica ha centrado su análisis en tres grandes grupos: clase, pueblo y nación –Estado–; mientras que la memoria colectiva está relacionada con grupos sociales determinados.

En su texto “Los lugares de la Memoria”, Pierre Nora (2008: 2) plantea que “desde que hay huella, distancia, medición, ya no estamos en la memoria verdadera, sino en la historia”. Tan diferente es la historia con respecto a la memoria que la primera busca negar el poder de la segunda hasta conseguir restarle importancia; “la memoria siempre es sospechosa para la historia cuya misión es destruirla y rechazarla”, y en esa lucha, “la historia ha conquistado a la memoria” (Nora, 2008: 2-3). A este respecto, Todorov (2000:7) señala que “queda oficialmente claro que en las sociedades occidentales la memoria no ocupa, por regla general, una posición dominante”.

Nora (2008: 13) sostiene que la memoria hace referencia a una “narración mítica del pasado”, mientras que la historia es la “narración crítica y distanciada del pasado”. Así, la memoria estaría vinculada a la identidad y al poder, mientras que la historia sería un proceso de conocimiento.

Desde la perspectiva étnica, la memoria se asienta sobre el recuerdo de un pasado colectivo –historia, costumbres y tradiciones– que permite a los miembros de un grupo identificarse unos con otros y mantener la unidad de este. Le Goff (1991), refiriéndose a la importancia de la memoria étnica en los pueblos ágrafos, expone que estas comunidades vivían de la memoria (étnica), y esta habitaba en la vida cotidiana de los pueblos para orientar su actuar:

La esfera principal en la que se cristaliza la memoria colectiva de los pueblos sin escritura es la que da un fundamento -

aparentemente histórico— a la existencia de etnias o de familias, es decir, los mitos de origen (Le Goff, 1991: 136).

Le Goff (1991) subraya la importancia de la memoria en la supervivencia de los pueblos —con especial atención sobre los que no tienen escritura—, desde tres polos de interés: “la identidad colectiva del grupo (mitos de origen); el prestigio de la familia dominante (genealogías); y el saber técnico (fuertemente impregnados de magia religiosa)” (Le Goff, 1991: 138). Como vemos, este autor articula el concepto de memoria colectiva, con el de memoria étnica y su interrelación con la identidad.

Un factor determinante en la reconstrucción de la memoria de los grupos y fundamento del discurso étnico es el papel de los mamos, abuelos, sabios, chamanes, que son los especialistas de la memoria étnica o “los hombres-memoria” (Le Goff, 1991: 137). La importancia de estos “hombres” dentro de un grupo se explica por esa transversalidad de la oralidad en su diario vivir como pueblos. Así, “la memoria étnica es generativa (oralidad) y no memorística, la memoria transmitida por aprendizaje en las sociedades sin escritura no es una memoria ‘palabra por palabra’” (Le Goff, 1991: 137).

En este orden de ideas, Briones (2007), refiriéndose al pueblo mapuche, indica que la “palabra” aún sigue estando en los abuelos, en los ancestros, quienes, en la actualidad, siguen representando para su pueblo la sabiduría y jugando un papel de mucho peso en la toma de decisiones, pues son el referente más cercano de su pasado, y su saber “se puede idealizar como preñado de más certezas y rumbos propios” (Briones, 2007: 43).

Rappaport (2000) cita textualmente a Morphy y Morphy (1985:462), quienes señalan que los relatos nativos o no-occidentales “son imágenes *sobre* el pasado y no *del* pasado”; a lo que se refieren estos autores es a que estas narrativas son construcciones que realizan personas en el presente (taitas, chamanes, ancianos), haciendo alusión a lo que ha podido suceder en épocas pasadas, pero que no muestran “realmente” lo que ocurrió” (Rappaport, 2000: 46).

Los relatos locales —como reconstrucción del pasado— se construyen y viven desde la colectividad, y están atravesados por altas cargas valorativas/subjetivas. Se trata de relatos con un marco, más que temporal, cultural (espacial), y que sobreviven gracias al carácter funcional, muchas veces recíproco, que le da un grupo. Esto es lo que algunos autores han definido como mito (Pizarro, 2006: 120; Halbwachs 1950: 27; Le Goff, 1991:12).

En este sentido, para Maurice Halbwachs (1950), el relato colectivo que subyace de la memoria del pueblo busca:

Asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida, como un intento para mostrar que el pasado permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo y, por ende, junto con el pasado, la identidad de ese grupo también permanece, así como sus proyectos (Aguilar, 2002: 2 basándose en Halbwachs, 1950).

Para Pizarro (2006), el hecho de que estos relatos no coincidan con un orden cronológico, como la historia, no significa que esta carezca de legitimidad. Habría que entender que en el caso de los indígenas, los relatos no se producen con una estructura formal y, además, carecen de datos temporales exactos. Así, también Rappaport propone entender estos relatos no como construcciones históricas, sino que se debe pensar que estos pueblos “integraban la memoria del pasado dentro un esquema mítico que reflejaba estructuras mentales y no procesos temporales” (Rappaport, 2000: 41 citando a Ossio 1977; Zuidema 1982).

Para los pueblos nativos tener esta estructura mental de su pasado les permite realizar mayores reflexiones sobre su realidad. Esto no significa necesariamente que sus habitantes no se percaten de que sus narraciones no ocurrieron al pie de la letra o que se modifican de acuerdo a los contextos que se viven en el presente, sino que cambian en función de la situación o necesidades propias de la época que viven (Rappaport, 2000: 38).

CAPÍTULO II:

LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA: LUCHA Y RESISTENCIA. GENERALIDADES DEL CASO LATINOAMERICANO

Este capítulo tiene como objetivo conocer los procesos políticos y sociales en los que se enmarca la lucha y resistencia indígena en América Latina. Analizaremos cómo el surgimiento de la organización indígena, en el marco de la creación de los movimientos sociales, se transformó desde una lucha por la igualdad de derechos hasta la reivindicación étnica de autonomía, que se convirtió en la bandera de los movimientos indígenas en América Latina, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. En este sentido exploraremos el papel que jugaron la memoria, la identidad —el interés por reconstruirla— y la etnicidad, como expresión política de la lucha indígena en algunos países y regiones.

Conocer cómo se gestaron los procesos organizativos indígenas y, dentro de ellos, sus apoyos e influencias, en el marco regional y latinoamericano, nos permitirá entender cómo a lo largo de la historia los movimientos étnicos fueron adquiriendo herramientas políticas desde donde se articularon, y a la vez se transformaron sus luchas étnicas. Una herencia de logros y transformaciones político-culturales que se convirtió en la plataforma desde la cual se estructuraron las reivindicaciones étnicas de la comunidad indígena yanacona de San Agustín, en el departamento de Huila.

2.1 EUROPA EN EL “NUEVO MUNDO”: CONQUISTA Y COLONIZACIÓN

La Conquista significó, para las comunidades indígenas en América Latina, la transformación de su sociedad, cultura y economía. El sometimiento tuvo como primer componente la expropiación de las riquezas.

Posteriormente, durante la Colonia, España impone en América Latina el "mercantilismo" como sistema económico europeo, convirtiendo a esta región en una "metrópoli colonial", apoyada en la esclavitud. La encomienda fue la primera institución española que permitiría a los empresarios españoles exigir tributos y trabajos a la población indígena. Para André Gunder Frank (1965) y Rodolfo Stevenhagen (1963),

El conquistador español se convirtió en empresario de minas, en productor de cultivos comerciales, en ganadero, en negociante..., Quería convertir los recursos y el trabajo en bienes negociables: en oro y plata, en cueros y lana, en trigo y caña de azúcar..., El motor de este capitalismo fue la minería..., Toda referencia a la Utopía — económica, religiosa y política — se apoyaba, en última instancia, en el gobierno y control de un solo recurso: la población indígena de la colonia. Los conquistadores querían peones, indios (Frank 1965: 89)

De esta manera, la llegada del capitalismo europeo significó la incorporación —desde el sometimiento y la desigualdad— del indígena a la cadena productiva española y, paralelamente, la expropiación de sus territorios. El fuerte impacto producido en la Colonia traería consigo importantes cambios en la distribución de la población aborígen: la disminución de la población por muertes y la migración —huida del sometimiento— hacia zonas rurales de difícil acceso:

Perecían o decaían algunos pueblos, nacían rancherías, algunas de las cuales se convertían con el tiempo en pueblos pequeños, y crecían algunos lugares. Una gran parte de los indios no quiso soportar los excesivos gravámenes tributarios y recurrió al único procedimiento que tenían para eludirlos, abandonar el lugar de residencia, bien para ir a habitar allí donde los españoles no podían molestarles, bien para irse a vivir a otro pueblo donde los tributos no fuesen tan pesados (Miranda 1952: 216-217 en Frank 1965: 91).

Acabada la encomienda por decreto español, los empresarios se vieron en la necesidad de encontrar nuevas formas o estrategias para incautar la mano de obra indígena. De esta manera, se impone en América la venta de la "fuerza de trabajo" y el "trabajo pagado forzoso" —para quienes no quisieran participar de las exigencias españolas—, también llamado cuatequil o mita. El nuevo modo

de sometimiento consistía en que los españoles "tenían familias indígenas residiendo continuamente en sus tierras a cambio de su mano de obra" (Frank: 1965: 92).

Así pues, los indígenas no solo fueron víctimas de la explotación y el derrumbe biológico, sino que también sufrieron una deculturación —"pérdida de cultura"—, y en el curso de tales maltratos vinieron a sentirse ajenos a un orden social que tan mal empleaba sus recursos humanos. Eran extraños a él, y un abismo de desconfianza los separaba de los fines y los gestores del mismo. La nueva sociedad podía disponer del trabajo de ellos, pero no de su lealtad (Wolf 1959: 199 en Frank 1965:93).

A consecuencia de la transformación económica en el territorio americano, aparecen los mestizos —también llamados ladinos, mistis o cholos, dependiendo de la región—, quienes ocuparían los estratos sociales intermedios y no se identificarían ni económica ni étnicamente con los aborígenes. Así, para el siglo XVII, en América se desarrollan las "principales formas institucionales campesinas" (Frank 1965:93). Un campesino según Wolf (1955) que:

Lucha siempre con el problema de hallar algún equilibrio entre la producción para subsistir y la producción para vender. Tiende, pues, a conformarse con un mínimo básico de producción para subsistir y una ampliación lenta de sus compras al contado (Wolf 1955: 462-464 en Frank 1965:94).

Rodolfo Stavenhagen (1963: 99 en Frank 1965: 103) señala que "la ladinización" significó sencillamente "la proletarización del indio". Gunder Frank aborda esta tesis desde cuatro categorías: la estructura, el mercado, el trabajo y el capitalismo. Como veremos, en las cuatro categorías el factor clave de la inserción del indio al sistema impuesto por el español fue la falta de tierra —que se produjo más tarde, en la República—.

Con respecto a la primera categoría —la estructura—, el autor señala que la falta de tierras priva al indígena de ser autosuficiente y lo inserta en el sistema económico colonial y nacional, ya que la comunidad indígena "no solo debe exportar personas, sino también artesanía y trabajo". Wolf añade que "sin

el mundo exterior, el indígena no puede cerrar nunca la creciente brecha entre su producción y sus necesidades" (Wolf 1955: 159- 230 en Frank 1965:95).

Para Stavenhagen (1963), el nuevo mundo económico de los indígenas no es un "mundo cerrado", pues participan de las economías regionales y nacionales. Si bien en sus parcelas producen, en mayor medida, para su autoconsumo, la otra parte es comercializada. Y es precisamente ahí donde radica el problema del aparente "aislamiento" del indígena en la economía colonial y nacional: en las relaciones comerciales.

Estas son las relaciones que han transformado a los indígenas en una 'minoría' y que los ha colocado en el estado de dependencia en que se encuentran actualmente (Stavenhagen 1963: 78 en Frank 1965: 96).

La segunda categoría que analiza Gunder Frank es la del trabajador. Frank señala que la falta de tierra que sufre el indio y, paralelamente, la adjudicación o compra de lotes de la que se benefician los mestizos, conduce a que "el indio siempre es el empleado y el ladino siempre el patrón". De esta manera, "la acumulación de tierras por parte de los ladinos les sirve para obtener y controlar una mano de obra barata" (Stavenhagen, 1963: 71 en Frank 1965: 97). Por este motivo, no es raro que "los indígenas valoren la forma corporativa de su comunidad" ya que esta "les proporciona alguna protección contra el robo de sus tierras" (Frank 1965: 97, Harris 2010: 226).

Con respecto al mercado, señala dicho autor que, además de ser explotados como trabajadores, son explotados por su desconocimiento de las "leyes de la oferta y la demanda". Esto no les permite valorar el precio de sus productos, y es así:

Como el indígena se convierte en un instrumento en manos de los acaparadores que le arrebatan sus productos pagando por ellos precios irrisorios, para venderlos posteriormente a precios relativamente elevados (Marroquín, 1956: 200 en Frank 1965: 98).

De esta manera, las relaciones comerciales infravaloran al indígena y, al mismo tiempo, también "ligan el mundo indígena con la región socioeconómica

a la que está integrado". Así pues, se trata de relaciones que se tejen desde la desigualdad (Stavenhagen, 1963: 80 en Frank 1965: 98).

Finalmente, el indio, que aún vive en comunidad pero que ya está inserto en la dinámica económica regional y nacional del capitalismo, maneja una "actitud económica individualista", es decir, "el indio, fuera de la comunidad y como individuo, entra en actitud de competencia frente al otro individuo que está en condiciones análogas a las suyas"(Frank 1965: 100).

Si bien "la comunidad corporativa" —como forma de protección de la tierra— de los indígenas no es una estructura original de estos pueblos, sino que se "subdesarrolló como resultado del desarrollo del capitalismo en el período colonial, y también en el nacional" (Frank 1965: 89), representa una forma de resistencia para mantener viva la economía doméstica de los indígenas, aun estando estos inmersos en un sistema económico globalizado.

2.2 LOS INDIOS: UN PROBLEMA PARA LOS ESTADOS NACIÓN

Diferentes documentos dan muestra de las estrategias de sometimiento y dominación sobre la población aborígen que los españoles emplearon después del denominado "descubrimiento". Para Pablo Dávalos (2005:30), lo que se buscó en la Conquista fue "borrar todos los imaginarios simbólicos, todos los referentes, todas las posibilidades ideológicas de los pueblos conquistados"; una estrategia de sometimiento y dominación que, según Dávalos (2005) citando a Elizabeth Rohr (1997), consistía en acabar con la memoria de los pueblos:

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido. La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro (Dávalos, 2005: 30, citando a Rohr, 1997).

Sin embargo, el proceso de sometimiento, dominación y exterminación no se desarrolló solamente durante la Conquista y la Colonia. Después de la independencia, los indígenas fueron excluidos de los proyectos de los Estados nación, y en el proceso de formación de las naciones latinoamericanas no se tuvo en cuenta la diversidad poblacional y cultural que concentraban estos países. En este sentido, Aníbal Quijano (2006) señala que el emergente Estado nación, “no era democrático, ni representaba ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder” (Quijano, 2006:54).

Dávalos (2005) plantea que ese nuevo sometimiento y exclusión que se daban en la conformación de la República constituían el reflejo de la inserción de América Latina en la modernidad:

Para ser ciudadano es necesario ser blanco-mestizo, es necesario tener rentas, es necesario saber leer y escribir. Y es una exclusión que se hizo desde la razón, que se justificó y legitimó desde ese entramado conceptual, teórico, axiológico y normativo dado por la modernidad (Dávalos, 2005: 25).

Muestra de ello es que en las constituciones que fueron creadas en los inicios de las repúblicas latinoamericanas, “la figura del ciudadano no contemplaba la diferencia y excluía de manera explícita a los indios de todo el sistema de representación, de todo el entramado institucional del Estado” (Dávalos, 2005: 25).

El problema radicaba, según Quijano (2006), en que la categoría de indio —y su función— había sido implantada durante la colonialidad, como estrategia para la explotación y el trabajo y, en este sentido, “no era suficiente quitar a los «indios» el peso de las formas no salariales de división del trabajo, como la servidumbre, para hacerlos iguales a los demás” (Quijano, 2006: 54). En otras palabras, lo que se seguía imponiendo —desde lo que él señala como “colonialidad del poder”— era el argumento “racial” como instrumento “explícito o sobrentendido, para la defensa de los intereses sociales de los dominadores” (Quijano, 2006:54). Por esta razón, la cuestión de lo indígena se convirtió en un “nudo histórico” para los Estados nación de América Latina.

Este nudo se trataría de deshacer desde dos vías: por un lado, “el virtual exterminio de los “indios” y la conquista de sus territorios” —en países como Estados Unidos, Argentina, Uruguay, Chile—, argumentando que ninguna “desindianización, era viable”; y por otro lado, “el asimilacionismo cultural y político” que se presentaría en México-Centro América y en los Andes (Quijano, 2006: 56).

Analizando el caso argentino, De Jong (2004) señala que las políticas del Estado buscaron que los indígenas, primero, perdieran a la fuerza su territorio, sus tradiciones, su población y su cultura, y, segundo, con la población indígena sobreviviente, se estableció una incorporación desigual e impositiva al sistema del Estado (un reconocimiento condicionado), lo cual también condujo a la pérdida de su identidad cultural (De Jong, 2004: 132).

El asimilacionismo llevado a cabo por las instituciones educativas tendría como eje la formación de la identidad nacional. A esta tarea se sumaron las instituciones religiosas y militares (Quijano, 2006).

Pizarro (2006: 125) afirma que este proceso significó el interés del Estado por “naturalizar” a los indígenas. Por eso, el discurso oficial y hegemónico se ha encargado de relatar esas prácticas de “idealización” y “naturalización” que se emplearon con los indígenas como una etapa necesaria en un sistema de poder. Así “despojan a la historia de conflictos y contradicciones, representándolos como un proceso inevitable” (De Jong, 2004: 136), llevándolos, de este modo, a la exclusión y el olvido.

Ese acercamiento de los indígenas al Estado se da, según Cardoso (2007), en una primera incursión a través de la clasificación social —posiciones de clase—. De esta manera, señala, los indígenas “en las zonas rurales tienden a ser identificados como campesinos o trabajadores agrícolas; en las áreas urbanas, como obreros o trabajadores manuales. Eso no significa en absoluto que como grupos étnicos (organizational type) posean ‘conciencia de clase’ y se asuman como ‘clase’” (Cardoso 2007:68).

2.3 LOS INDÍGENAS EN EL MARCO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Para finales del siglo XIX e inicios del XX, en América Latina se empezó a evidenciar la formación de movimientos sociales que nacieron al margen del abuso y sometimiento que habían perpetrado la oligarquía y “los señores de la tierra”. Los indígenas latinoamericanos venían sufriendo, al igual que la capa de la población que ocupaba la base de la escala social, el sometimiento y la exclusión, por lo que encontrarían en la “lucha por la tierra” del movimiento campesino un escenario para defender sus intereses.

Para Theotino Dos Santos (2004), conocer la formación y evolución de los movimientos sociales en América Latina significa distinguir una primera fase donde se suscriben los movimientos sociales clásicos y una segunda caracterizada por los nuevos movimientos sociales. Los movimientos sociales clásicos latinoamericanos son aquellos integrados por campesinos, intelectuales (particularmente el movimiento estudiantil) y obreros “que, unidos bajo una ideología nacional democrática eran, sobre todo, el sostén de la clase ascendente en la región” (Dos Santos, 2004: 67).

En el caso de los campesinos —en cuyo movimiento estaban involucrados algunos indígenas—, su lucha iba encaminada especialmente a “la reivindicación por la tierra”, la cual contó con el apoyo de la alianza obrero-campesina, y estos, a su vez, con la empatía de los movimientos estudiantiles de sectores de la clase media urbana (Bruckmann y Dos Santos, 2005:68). Habría que señalar que su movimiento tenía como antecedente los procesos de dominación por parte de “los señores de la tierra, que los sometían a condiciones extremadamente negativas en términos económicos y culturales” (Bruckmann y Dos Santos, 2005: 68). La revolución mexicana (1910-1917), puso el sello de este movimiento en la región, mostrando y multiplicando la fuerza que tenía el movimiento campesino para “luchar por la tierra” (Bruckmann y Dos Santos, 2005: 68).

Respecto al movimiento popular obrero, Dos Santos (2004) señala que las primeras formaciones datan de finales del siglo XIX en el sector de la minería, pero alcanzarían su mayor consolidación en la primera década del siglo XX,

durante la primera “ola de industrialización”, con la participación de trabajadores inmigrantes europeos (españoles e italianos) de ideología anarquista. Años más tarde, con la Revolución rusa, el movimiento obrero se adhiere a la ideología comunista, por lo que en los años veinte se “conformaría un importante movimiento obrero comunista en la región” (Dos Santos, 2004: 70).

De esta manera, los movimientos sociales tradicionales en América Latina (obreros y campesinos) fueron los que iniciaron las luchas por el reconocimiento de sus derechos. Una lucha que demandaba la igualdad (Verdesoto, 2010: 2).

La consolidación de los movimientos sociales clásicos crecería paralelamente al desarrollo de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, durante la posguerra —caracterizada por la expansión de Estados Unidos como potencia mundial—, se crearían estrategias para derrumbar las acciones de los movimientos sociales, que se habían aliado estratégicamente bajo la “tesis de la unidad entre la burguesía nacional y el movimiento popular obrero-campesino-estudiantil” (Dos Santos, 2004: 70). La operación estratégica realizada por los Estados Unidos contra estos movimientos sociales culminaría con “los golpes de estado promovidos bajo la doctrina de la Seguridad Nacional” (Dos Santos, 2004: 70).

Posteriormente, en los procesos de transición al modelo de desarrollo, los movimientos sociales desaparecen o pierden su poder por considerar sus acciones como atenuantes para la ingobernabilidad (Verdesoto, 2010). La apuesta central de los Estados latinoamericanos sería la democracia, por lo que se promovería la participación político-partidaria. Los partidos políticos serían ahora quienes liderarían los procesos de representación de los diferentes actores sociales, pero más adelante, al no poder tener injerencia en las decisiones centrales, crearían desconfianza en la sociedad civil y entrarían en crisis (Verdesoto, 2010).

Para la década del setenta, las consecuencias de las políticas neoliberales en América Latina generaron un contexto caracterizado por el desempleo, la

inflación, la caída de los niveles salariales, la destrucción del tejido social, que abría camino a la violencia, la droga y la criminalidad en sus diversas formas de expresión (Bruckmann y Dos Santos, 2005: 15). Esta situación marcó y condicionó la supervivencia de los movimientos sociales de la región, esta vez con nuevos fundamentos.

Verdesoto (2010:3) hace dos caracterizaciones de los grupos o protagonistas que emergen bajo este contexto:

Masas o conglomerados que reaccionan “anómicamente” desbordando al Estado y al orden político; y acciones organizadas de actores sociales en lucha por el control de los recursos centrales de una sociedad o por la distribución de esos recursos.

Debido a esta crisis de la democracia y a una coyuntura económica adversa, la lucha por la igualdad, que años atrás abanderaron los movimientos sociales, se transformaría, según Verdesoto (2010), en la disputa por el derecho a la diferencia. Ahora “las luchas ciudadanas son, al mismo tiempo, culturales y políticas” (Verdesoto, 2010: 3).

En el contexto de esta crisis económica, social y política —alojada en una crisis de la gobernabilidad y de la democracia— se constituyen los nuevos movimientos sociales en la región. Para Bruckmann y Dos Santos (2005:16), en la década de los ochenta, las nuevas acciones colectivas se producen inicialmente por parte de “los movimientos de los barrios antes llamados marginales y hoy excluidos”, además de las fuerzas movilizadoras emergentes como los indígenas, los negros, el movimiento por la defensa del medio ambiente, por el género; todos teniendo como base:

Formas liberales, expresados en la defensa del derecho de votar, de garantizar jurídicamente sus derechos en bases iguales a la fracción masculina dominante, de valorizar sus características propias, de reconocer su identidad y sus características étnicas como parte sustancial de la cultura nacional (Bruckmann y Dos Santos, 2005:17).

Así, de la lucha por la igualdad nace la lucha por el derecho a la diferencia —una de las proclamas de los movimientos indígenas—, un “reconocimiento por la identidad étnica en la política asociada a la revaloración de lo local en el desarrollo” (Verdesoto, 2010: 3). Es decir, ahora se busca replantear la forma

estatal de la ciudadanía, orientándola hacia una “ciudadanía social” (donde cabrían más actores, especialmente aquellos que no eran reconocidos con anterioridad).

Pero es importante tener en cuenta las consecuencias que traen consigo estas nuevas modificaciones en el plano político. Según Massal (2006:122), por un lado, se conciben los movimientos sociales como un actor que, al ser incorporado o incluido en el sistema político, puede “democratizar la democracia”, y se recalca la necesidad de que los actores sociales participen en la toma de decisiones políticas. Por otro lado, se denuncia el posible “efecto desestabilizador” que pueden generar los movimientos sociales en esa vinculación a la democracia, “al tomar decisiones fuera de los ámbitos institucionalizados o al presionar por el derrocamiento de gobiernos electos” (Massal, 2006: 122).

Para sintetizar los fundamentos de los nuevos movimientos sociales en América Latina seguiremos a Raúl Zibechi (2003), quien determina siete puntos clave para entender el accionar de estos movimientos. El primero tiene que ver con el “arraigo territorial”, que obedecía a la recuperación o conquista de territorios “a través de largas luchas, abiertas o subterráneas”. El segundo es la “autonomía material y simbólica”, la cual está “fundada sobre la creciente capacidad de los movimientos para asegurar la subsistencia de sus seguidores” (Zibechi, 2003: 185). La tercera busca “afirmar las diferencias étnicas y de género”, liderada por los movimientos indígenas y de mujeres. La cuarta es la “capacidad para formar sus propios intelectuales”, fuertemente relacionados con las apuestas de la educación popular. La quinta característica de los nuevos movimientos sociales es la del papel político de la mujer “como diputadas, comandantes y dirigentes sociales y políticas” (Zibechi, 2003: 187). La sexta es “la preocupación por la organización del trabajo y la relación con la naturaleza”, donde se busca que la producción no vaya en contra del medio ambiente. Y la última característica se relaciona con la visibilización de los actores y movimientos retornando a acciones “instrumentales de antaño” como la huelga (Zibechi, 2003: 187).

Finalmente, como plantean autores como Dávalos (2004), Quijano (2006) y Bruckmann y Dos Santos (2005), lo que lograron los movimientos sociales fue la desarticulación del planteamiento de que la modernidad era el ente superior y la única forma de la civilización. La emergencia de los movimientos sociales presentó de esta manera “un nuevo proceso de civilización pluralista, realmente planetario, post-racista, post-colonial y quizás post-moderno” (Bruckmann y Dos Santos, 2005: 17).

2.4 LA CONCIENCIA ÉTNICA EN EL PLANO NACIONAL DE LOS ESTADOS DE LA REGIÓN ANDINA

El despertar de la conciencia étnica y la reivindicación del indigenismo en América Latina a través de las organizaciones indígenas tienen como bandera el respeto de sus derechos culturales,

La articulación a la sociedad nacional promovida por los movimientos étnicos se fundamenta en buscar las raíces de un pueblo y diferenciarse de la nación que los enmarca, como principal característica estratégica de las luchas del reconocimiento (Zambrano 1995: 26).

Paralelamente, hay que entender que, en su totalidad, los nuevos movimientos sociales emergentes comenzaron a presionar a los países latinoamericanos y a reivindicar sus derechos, por lo que los Estados debieron empezar a tenerlos en cuenta, en cumplimiento con el concepto más puro de democracia.

Este apartado pretende mostrar cómo se articulan los procesos (organizativos) indígenas en América Latina (especialmente en la región andina), bajo qué tendencias y cuál es la incidencia que logran alcanzar en el plano nacional.

Para Aníbal Quijano (2006), el surgimiento de la reivindicación indígena se remonta a la resistencia que ejercieron los nativos ante los conquistadores. Sin embargo, lo que abre camino para iniciar un proceso de lucha indígena-campesina más claro es la crisis de los estados oligárquicos. Este autor señala que la población indígena había sido destinada a “la servidumbre doméstica en

las ciudades y agrario-doméstica en el campo” (Quijano, 2006: 57), aunque, paralelamente, las leyes de la Corona irían brindando a los indígenas tierras para que las habitaran y pudieran sobrevivir en ellas.

En la República, algunos de esos territorios fueron protegidos por los mismos indígenas, pese a los intereses de la oligarquía que pretendía dividir y apropiarse de esas extensiones de tierra. Al final —primeras décadas del siglo XX—, con apoyo del Estado, esa resistencia indígena sería reprimida y derrotada de modo sangriento “forzando a la mayoría de las poblaciones “indias” a someterse a la servidumbre” (Quijano, 2006: 57). Cuando esas relaciones serviles y semiserviles desaparecen, esto es, cuando llega el fin de la oligarquía, se evidencia un panorama más propicio para la reivindicación indígena.

Sin embargo, el fin de la oligarquía fue un arma de doble filo para los indígenas pues, como señala Quijano (2006), lo que se presentó fue una “relativa modernización del Estado”, caracterizada por la ampliación de sus bases sociales y la incorporación de nuevos contingentes de origen campesino e “indio” al ámbito de la ciudadanía, dado que ya se había producido una alta migración del campo a la ciudad.

Con respecto a esta modernización del Estado, Gross (1995) señala que los estados latinoamericanos “debían ‘mexicanizarse’, ‘bolivianizarse’, o ‘peruanizarse’, transformarse progresivamente al ciudadano” (Gros 1997:16). Una visión que buscaba acabar con las culturas indígenas, ya que lo indígena era sinónimo de atraso, de división interna de los países y de ciudadanos de segundo nivel. De este modo, la ciudadanía se ve como una forma de salir de ese estatus y ser alguien (ciudadano), pues “aceptar la etnicidad volvía a favorecer la marginalidad, la exclusión y la formación de ghettos indígenas, en otras palabras de una forma renovada de colonialismo interno” (Gros 1997:16).

El segundo momento de la reivindicación indígena, que se produce simultáneamente a la emergencia de los nuevos movimientos sociales en América Latina, está ocasionado por la crisis de mediados de los 70 del siglo XX, en la que se presencia el “debilitamiento y la des-nacionalización del

Estado, la polarización social y de la des-democratización de la sociedad” (Quijano, 2006: 58). En este sentido, el aporte central que nos brinda Quijano sobre la reivindicación indígena tiene que ver con que, para esta época, se da una:

Crisis de identidad social en todos los sectores, pero en primer término en aquellos cuya identidad era aún o ya ambigua y vacilante, empujándolos a la búsqueda urgente de otras, nuevas identidades (Quijano, 2006: 60).

Esta crisis de la identidad social es lo que permite, según Quijano (2006:61), la emergencia de identidades “étnicas, regionales, residenciales o informales y pobres”. Esta sería la razón por la cual los indios, después de que “habían sido identificados y habían admitido serlo en términos de ‘clase’, como ‘campesinos’, ahora han terminado re-identificándose como indígenas” (Quijano, 2006: 61). En este sentido, De Jong (2004) resalta que los procesos de dominación, desterritorialización y, en algunos casos, de exterminación de la población y la cultura, constituyen algunas de las bases más fuertes del despertar de la conciencia étnica (De Jong, 2004: 135).

Gros (1997) señala que este surgir del movimiento indígena en la década de los setenta, “no se puede explicar solamente por la modificación de las políticas indigenistas, ni por la crisis o el agotamiento del modelo de integración nacional-populista” (Gros 1997:18-19); más bien se debe a una serie de factores estructurales: el primero tiene que ver con la entrada a los países de nuevas estrategias del capital en el campo, lo que hace que los indígenas deban modernizarse o desaparecer; el segundo está relacionada con la escasez de tierras y, paralelamente, el aumento de su población, lo que origina movimientos migratorios desde sus resguardos de origen hacia nuevos territorios; y, en tercer lugar, la expansión de la sociedad nacional hacia las fronteras indígenas, donde los nuevos proyectos o megaproyectos (presas, explotación de minerales, entre otros) inciden sobre los territorios indígenas, sin tener en cuenta a la población existente. Estos factores crean “desterritorialización, proletarización, aculturación forzada” (Gros 1997:20).

Pero Gros también señala otros factores que contribuyeron a la movilización indígena: a.) el acercamiento a la educación formal por parte de los indígenas crea una élite indígena que va a emanciparse progresivamente de sus tutores (chamanes y taitas) y que encabezará las nuevas organizaciones; b.) el acercamiento a las comunidades y la influencia de misioneros católicos, antropólogos, ONG, “estos asesores son portadores de nuevos discursos, de recursos financieros importantes y sirven de mediadores entre las comunidades y el mundo exterior”; c.) el contexto internacional que es “cada vez más favorable a la defensa o promoción de poblaciones autóctonas y de su entorno” (Gros 1997:21).

Por consiguiente, la conciencia étnica condujo a la reivindicación de las identidades culturales de los indígenas, esto es, una lucha por reclamar sus derechos. Autores como Laurent (1997: 2) y Gros (2000: 192) señalan que los indígenas pasaron de tener una identidad “en sí” a una “para sí”, es decir, se instrumentaliza la identidad. La bandera sería la indianidad:

Los indígenas de América Latina van, a partir de la segunda mitad de los años 60, a usar su "cualidad de indios" para hacer valer sus derechos. Se realiza así una conversión de una 'identidad negativa' en una 'identidad positiva' (Laurent, 1997: 2).

Para Dávalos (2005), el surgimiento de la Teología de la Liberación, la emergencia de nuevos movimientos sociales, el retorno a la democracia durante los años setenta y ochenta, tuvieron una gran influencia en la creación de los movimientos indígenas, los cuales, según el autor, debían superar dos peligros: “el riesgo de la campesinización (y también ruralización) y el del fundamentalismo étnico” (Dávalos, 2005:28).

De esta manera, en el discurso de los movimientos indígenas empiezan a subrayarse conceptos que caracterizan su proceso: la lucha y la resistencia. Sin embargo, habría que aclarar estos términos para el caso latinoamericano pues, como indican algunos autores (Gros, 2000: 195; Briones, 2007: 25), estas nuevas conceptualizaciones deben verse como agentes unificadores (de indianidad) y

no como un condensador de las generalidades de todos los problemas de los indígenas latinoamericanos:

Bajo la forma de una identidad genérica que afirma el principio de una pertenencia común a un mundo indígena solidario, mundo nuevo en expansión, que no tiene fronteras nacionales, ni siquiera continentales y es el de los “pueblos autóctonos” (Gros, 2000: 195).

La resistencia a esos procesos de dominación y exclusión, encarnada en la lucha, se convierte así en un agente unificador de estos actores (Briones, 2004: 41). Uno de los primeros procesos que se emprendieron entonces sería la lucha por el derecho a la tierra que ancestralmente les pertenecía. La lucha por la tierra o el territorio se convirtió en un punto en común de muchos de los movimientos en la región, “como punto focal de nuevas identidades colectivas y son, simultáneamente, área de confluencia y conexión entre los reclamos e identidades puramente locales con lo nacional y lo global” (Jimeno, 1996: 97).

La reivindicación de la tierra es un símbolo y una herramienta muy fuerte sobre la cual los indígenas pudieron asentar su lucha, no solo por el territorio, sino también por la cultura. La tierra así es un aspecto que movilizó un todo del indígena:

La cuestión de la tierra, de su control y de su gestión ocupa un lugar estratégico en la reivindicación de una identidad indígena. Esta, antes de ser genérica y abstracta, se fundamenta en la pertenencia a una familia, a un linaje, a una comunidad dada, dotada de un territorio y de su mito fundador (Gros 2000: 190).

Pero en ese resurgir del “indio” emergieron también héroes locales, movilizadores o dirigentes indígenas, quienes permitieron, desde su conocimiento de las dinámicas occidentales, crear estrategias pertinentes para movilizar y activar a sus pueblos. Ellos, “por una parte, alteraron el curso de los acontecimientos históricos a través de la acción política y, por otra, reinterpretaron el proceso histórico a través de sus narrativas” (Rappaport, 2000: 50).

Respecto a ese proceso de formación de líderes, señala Dávalos (2005) que uno de los aspectos interesantes del movimiento indígena en América Latina ha sido el modo en que sus dirigentes se han dado a la tarea de crear “espacios de saber” con el fin de volver a tener su historia y a tener validez social en el

Estado moderno. Así, afirma que el saber —refiriéndose también a la memoria y el pasado— es también “poder”. Por eso resalta que:

El movimiento indígena latinoamericano incorpore las nociones de creación, recreación, recuperación y reconstitución del saber dentro de espacios definidos por su misma práctica política, lo que da una significación diferente a esta dinámica (Dávalos, 2005: 30).

Gros (1997) señala que en la década de los noventa nos encontramos en una segunda generación de militantes y líderes indígenas que han podido acceder a la educación y que, con leyes internacionales a su favor, son capaces de luchar de forma diferente pero más favorable para su movimiento. “La legislación internacional ha adquirido un compromiso importante al reconocer los derechos económicos, sociales y culturales de las minorías —por ejemplo, la convención 169 de la OIT—” (Gros 1997:16); esto es lo que el autor denomina una “discriminación participativa”.

2.5 REFORMAS CONSTITUCIONALES HACIA EL RECONOCIMIENTO ÉTNICO

Entre los logros más significativos de los movimientos indígenas en la región andina cabe destacar las reformas constitucionales y demás procesos constituyentes que se han llevado a cabo en los Estados. La incidencia de lo multicultural o plurinacional ha sido un tema de largo debate. Sin embargo, el hecho más destacado son las posibilidades legales que ahora se les abren a los indígenas al ser reconocidos en los países.

En este sentido, Cletus Gregor Barié (2005) sostiene que los pueblos indígenas en América Latina han alcanzado nuevos espacios (simbólicos y legales) desde las reformas constitucionales. Logros que, aunque surgieron de demandas agrarias —a través de organizaciones locales, la exigencia de tierras o la legalización de su situación a partir de las tomas ya efectuadas—, maduraron hasta obtener el reconocimiento —aunque en algunos países más que en otros— de una reivindicación cultural y conseguir la preservación de sus propias identidades.

Es importante tener en cuenta que, además de los procesos locales y regionales, los indígenas encuentran un gran apoyo —antes, durante y

después— en los convenios de derecho internacional: Carta de las Naciones Unidas (1945), Declaración de los Derechos Humanos (1948), Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, y Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1976), (Barié, 2005: 62), entre otros.

Sin embargo, de todos ellos, el convenio 169 de 1989 de la OIT llegó a convertirse en el instrumento de derecho internacional de referencia de muchas de las reformas constitucionales en la América andina, pues es uno de los más completos y sensibles para salvaguardar, en la legislación y en la práctica, los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Así, se busca con este convenio conservar la cultura e identidad teniendo en cuenta los contextos de los Estados en que ellas se encuentran (Barié, 2005: 63).

Para Barié (2005: 62) es gracias a todos estos acuerdos internacionales, incluso reflexiones académicas como la Declaración de Barbados¹⁶, que actualmente “existe toda una serie de constituciones que aceptan a la población indígena colectivamente como protagonista de su propio destino”. Sin embargo, para otros autores —Masapanta (2009) y Mantilla (2006) —, si bien existe un reconocimiento de lo indígena en las constituciones latinoamericanas, también faltan claridades y precisiones para la puesta en marcha de sus políticas. Profundizaremos en dos de ellas, la ecuatoriana y colombiana.

Para Christian Masapanta Gallegos, la Constitución de la República del Ecuador faculta el reconocimiento de la multiculturalidad y plurinacionalidad y, a su vez, brinda a los miembros de los pueblos indígenas todos los derechos que se reconocen a los demás ciudadanos, prohibiendo toda forma de discriminación en su contra. Pese a ello, señala, la constante ha sido la apatía judicial hacia las comunidades étnicas, " lo cual ha denotado un incumplimiento

¹⁶ El Dr. Georg Grümberg con el apoyo y auspicio del Consejo Mundial de las Iglesias (CMI, Ginebra), la Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de la Indias Occidentales (Barbados) desarrolla en el año de 1971 el simposio Fricción interétnica en América del Sur, evento en el cual se redacta la "Declaración de Barbados" donde algunos antropólogos denuncian y llaman la atención sobre la situación de los indígenas y su relación con los Estados nacionales, las misiones religiosas y los antropólogos. En la declaración se manifiesta la necesidad de brindar a las comunidades autonomía económica, política y cultural pues se reconoce el pleno derecho y la plena capacidad de los pueblos indígenas para crear sus propias alternativas históricas de liberación.

por parte de los operadores jurídicos del precepto constitucional de respeto al derecho consuetudinario" (Masapanta 2009: 418). Un reto institucional, insiste el autor, que deben asumir jueces y juezas para comprender las nociones de los pueblos indígenas y establecer el llamado diálogo intercultural, en caso de contradicciones, para fraguar los problemas entre culturas.

Por otro lado, en el caso colombiano, la reforma constitucional de 1991 reconoció la pluriculturalidad en el territorio nacional. De esta manera, reconoció a los indígenas como ciudadanos y pueblos diferentes del resto de la nación, dignificó las culturas, se determinaron espacios de participación política indígena y se establecieron derechos colectivos; pese a ello, para Mantilla (2006), los indígenas siguen siendo víctimas del conflicto armado y muchos son despojados de su territorio por causa de megaproyectos que se desarrollan en su territorio. Una cuestión dual que deja al descubierto, según los autores, viejas tensiones de los Estados:

El acceso al poder y a la riqueza, y el reconocimiento de la capacidad de constituir y reconstituir el espacio público, de establecer las reglas del juego y los objetivos, de acordar lo valioso (Mantilla 2006: 70).

Lo cierto es que las comunidades étnicas lograron integrarse en las agendas constitucionales de los países latinoamericanos. Un resultado, según Gros (1997), de la crisis de legitimidad del Estado en los años ochenta y noventa donde una de las estrategias de los países fue abrir espacios para que sus habitantes se sintieran ciudadanos desde la participación, por lo que para el indio:

...lo que era estigmatizado como 'retardo cultural' y signo de inferioridad, se convierte en una diferencia reconocida y protegida por la ley. La democracia participativa puesta en acción en el plano comunitario será, desde ahora, el mecanismo que deba permitir su integración (Gros 1997:32).

Uno de los resultados palpables de estas movilizaciones se refleja en la transformación del Estado en un Estado multicultural. Visto como un logro o una estrategia del Estado, vemos necesario ahondar en este concepto.

Para Giménez (2007), el Estado multicultural nace oficialmente de la necesidad “de reconocer las diferencias y las identidades culturales (Giménez 2007: 22) y, por otro lado, de la defensa “de los derechos de las minorías culturales, y en esto radica su mayor título de nobleza” (Giménez 2007: 24).

De hecho, haciendo una exploración histórica del multiculturalismo, señala que este término fue utilizado por primera vez por el Gobierno canadiense en los años sesenta para contrarrestar la pretensión separatista de la provincia de Quebec, y así “denotar las tres entidades sociales de la Federación: la anglófona, la francófona y la de los aborígenes” (Giménez 2007: 20). Sin embargo, también señala que sus raíces "intelectuales" se encuentran en la crisis de la homogeneidad de la sociedad, o el paso de la unicidad a la diferencia, es decir,

...cuando la cuestión de la diferencia se abrió camino en el pensamiento occidental a raíz de cambios de gran envergadura como la contestación de la cultura tradicional, la emergencia de movimientos sociales que promovían estilos de vida alternativos, las reivindicaciones étnicas y nacionalistas, la intensificación de los fenómenos (Giménez 2007: 22).

Citando a Mario Samaniego (2005), Vidal (2008) señala que la identidad indígena se asume desde una “interculturalidad inequitativa, determinada por sociedades asimétricas”, por lo que el mismo concepto de multiculturalismo puede convertirse en un arma de doble filo, ya que este

...se puede convertir en una trampa que diluya las identidades. El multiculturalismo se puede convertir en estandarte de las políticas sociales, pero ello no solucionaría el problema, por cuanto si bien los grupos relegados serían contemplados por éstas, lo serían a partir de los referentes que éstas propongan y no a partir de la escucha del discurso que emana desde los distintos mundos de la vida (Vidal 2008: 34).

Varios autores han discutido este aspecto. Para Luis Villoro (1994), señala Bartolomé (2004: 183), los Estados han planteado que el derecho a la autodeterminación es exclusivo a las sociedades que son caracterizadas como "pueblos", es decir, por cumplir con "ciertos requisitos culturales, territoriales e identitarios. Sin embargo, clasificar de esta manera a los grupos étnicos es negar

las transformaciones que han sufrido a lo largo de la historia, una tendencia de los Estados que buscan homogeneizar la identidad del indígena.

El riesgo, derivado de la perspectiva de la indianidad genérica, es unificar artificialmente a los grupos etnolingüísticos cuyos miembros no tienen una identidad y una experiencia política conjuntas (Bartolomé 2004: 183).

Volviendo al análisis de los movimientos indígenas y su incidencia en los Estados, también señala Cletus Gregor Barié (2005) que el reto más importante sería hacer finalmente viable el proceso democrático de los Estados, de acuerdo a las transformaciones que se han gestado durante las últimas décadas, ya que los pueblos indígenas han manifestado su inconformidad por actos de manipulación por parte del Estado.

Sin embargo, para Rodríguez (2004), los cambios constitucionales, pese a sus reformas, no han sido el motivo principal de la lucha por la reivindicación indígena aunque, señala, estos nuevos escenarios se convierten en la base de la construcción de políticas nacionales, regionales y locales para su protección y apoyo (Rodríguez, 2004: 156).

Para concluir, el accionar de los movimientos indígenas ha demostrado el papel dinámico que estos juegan en los países latinoamericanos (movilizaciones, creación de congresos, destitución de presidentes en los casos de México, Ecuador y Bolivia), y que se traduce en la participación activa en la política nacional de los Estados (desde sus propias consultas, elaboración de mandatos o manifiestos). Para Vidal (2008), los movimientos étnicos en América Latina,

...han mostrado que la población indígena se halla en condiciones de asumir un papel más activo en el Estado y en la sociedad, como también dispuesta a defender su cultura y autonomía, manteniendo con orgullo y dignidad la diferencia y el derecho a determinar su propio futuro a través de un verdadero y permanente diálogo intercultural (Vidal 2008: 20).

Un hecho, que se hace más complejo aún en medio de un sistema neoliberal que estipula que si no se está dentro de él, se está fuera de cualquier proceso.

2.6 AUTONOMÍA POLÍTICA EN TERRITORIOS MULTICULTURALES

Los logros constitucionales de los que hemos dado cuenta líneas atrás también han generado configuraciones en el marco de las demandas indígenas. Este apartado tiene como objetivo plantear cómo algunos de los derechos obtenidos con las reformas constitucionales hoy representan nuevos retos políticos en las comunidades étnicas. Este es el caso de la autonomía política y el gobierno local.

Reflexionar sobre la autonomía indígena en América Latina nos remite a la "Declaración de Barbados" (1971), que nace del simposio Fricción interétnica en América del Sur, en donde varios antropólogos denuncian y llaman la atención sobre la situación de los indígenas y su relación con los Estados nacionales, las misiones religiosas y el papel de los antropólogos en su relación con los indígenas. Al igual que la convención 169 de la OIT, la Declaración de Barbados supone un referente para las reformas constitucionales de los países latinoamericanos en las últimas décadas.

En dicha declaración se expresa la necesidad de brindar a las comunidades autonomía económica, política y cultural, pues se reconoce el pleno derecho y la plena capacidad de los pueblos indígenas para crear sus propias alternativas históricas de liberación:

...sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y sociopolíticos que predominen en un determinado momento (Declaración de Barbados 1971).

Pero la Declaración de Barbados condensó, en cierta manera, la demanda de autonomía que venían promoviendo los movimientos indígenas en América Latina. Para María Teresa Sierra (1997:132), la autonomía siempre ha sido "la demanda madre" de los grupos étnicos y del movimiento indígena en general, la cual ha buscado el reconocimiento de sus derechos políticos y culturales. Según la autora, esta lucha por la autonomía se articuló, desde el inicio de las movilizaciones étnicas en América Latina, desde un discurso "indianista" que buscaba oponer el "mundo indio con el no indio", partiendo de un esencialismo

cultural, "como una manera de confrontar al discurso occidental" (Sierra 1997:132).

Sin embargo, para Sierra (1997), referirse a la autonomía desde una perspectiva esencialista es un error, pues sería desconocer que la cultura e identidad han vivido múltiples transformaciones, por lo que la identidad esconde "contradicciones y diferencias constitutivas de los grupos" (Sierra 1997:133).

Como ya hemos señalado, la demanda de los indígenas por la autonomía desencadenó que algunos Estados reconocieran constitucionalmente los derechos de estos como indígenas y ciudadanos. Ese reconocimiento constitucional se materializó contemplando en las reformas constitucionales el sistema jurídico indígena —o consuetudinario—; "sistemas normativos así como formas particulares de control social, a partir de las cuales se regula la vida de los pueblos y se ejerce la autoridad" (Sierra 1997:133). Un sistema normativo que, según Sierra, está sustentado en el sincretismo judicial que han experimentado los grupos indígenas a lo largo de la historia. Por ello, indica, no se debe entender como un sistema de gobierno propio, sino:

...nuevas formas de relación y gestión de lo jurídico y lo político en los espacios indígenas, comunales y regionales, retomando costumbres y formas modernas de organización, siempre que estén bajo el control del grupo (Sierra 1997:137).

Por ello, para Héctor Díaz Polanco (2005), los logros obtenidos por el movimiento indígena han traído consigo una reconceptualización de lo que se entendía por autonomía, porque se enfrentan a una contradicción cultural: la particularidad étnica y la universalidad. Es decir,

...la problemática compatibilidad de los derechos étnicos, colocados por la ideología liberal en el ámbito de la particularidad, por una parte, y los derechos individuales o ciudadanos, planteados en el terreno de la universalidad (Díaz 2005: 46).

En este marco, la demanda de autonomía debe ser, según Díaz Polanco,

...una política de la identidad que busca articular los cambios estructurales para perseguir la igualdad y la justicia con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias y cancelar todo género de subordinación, exclusión o discriminación de los grupos identitarios (Díaz 2005: 61).

Este autor sugiere que la autonomía debe atender a los cambios estructurales que se vivencian en cada territorio, es decir, que un discurso homogéneo sobre la autonomía permite la unificación ideológica del movimiento indígena pero puede encontrar conflictos en la particularidad de los territorios y las demandas de cada pueblo.

Para analizar cómo se presentan estos conflictos, profundizaremos inicialmente en el concepto de autonomía política. Para Miguel Alberto Bartolomé (2004), la autonomía indígena está relacionada con el manejo autónomo de los recursos no solo naturales, territoriales y económicos sino también culturales "es decir, políticos, lingüísticos, terapéuticos, artísticos, tecnológicos, arqueológicos, filosóficos, educativos" (Bartolomé 2004: 34). Por ello, la autonomía conduce a una serie de demandas por el derecho a la diferencia que es también la "diferencia política".

De esta manera, las formas organizativas propias hacen parte de los derechos de autonomía política, sistemas socio-organizativos indígenas que muestran formas alternas "de pensar y ejercer la vida política". Es aquí donde los usos y costumbres adquieren una revaloración como expresión de "sistemas políticos propios o apropiados" (Bartolomé 2004: 35).

A continuación, ahondaremos en la caracterización que hace Bartolomé de estos sistemas socio-organizativos indígenas, pues nos permitirá comprender la estructura y relación que se teje entre política y cultura en el marco de un gobierno local -indígena-. Para este autor, las líneas de acción fundamentales para la práctica política son la normatividad del pasado, la jerarquía y el consenso; tres líneas que están estrechamente ligadas y que se aprecian en su sistema propio de gobierno local.

El gobierno local, señala, lo conforman un sistema de cargos político-religiosos rotativos, en el que todos los funcionarios pueden ingresar de acuerdo a un mínimo de edad. Pero, además de estos funcionarios —autoridad tradicional—, también existen líderes comunitarios —que pueden estar o no dentro del gobierno indígena—; estos líderes hacen las veces de mediadores entre la comunidad y los otros; esto es, en la " búsqueda de una articulación más eficiente con el exterior... es decir, una ampliación de sus ámbitos de acción política"(Bartolomé 2004: 171).

De acuerdo con Bartolomé (2004), por lo general el sistema establecido en las comunidades indígenas no es una democracia representativa,

...sino guías o reguladores de la interacción social. Es decir, gente encargada de que la vida colectiva se mantenga dentro de los cauces que ha seguido siempre, pero que no tienen la capacidad de cambiarla (Bartolomé 2004: 169).

Un factor determinante en la articulación de las normativas del pasado y la jerarquización se evidencia en el consejo de ancianos. Señala Bartolomé (2004:169) que "todos pueden llegar a viejos pero pocos son ancianos". Con esto se refiere a que quien ingrese en el consejo de ancianos debe escalar peldaños — cargos del gobierno indígena — pues el consejo se considera la categoría política con mayor jerarquía. Se trata de un lugar cuyos integrantes manejan la sabiduría política y cultural de su comunidad, la cual se manifiesta a través de la palabra: "El poder vinculado a la palabra que poseen las autoridades comunales es el que les otorga la memoria colectiva de la sociedad, a la que a su vez alimentan con el discurso (Bartolomé 2004: 170).

Ahora bien, la asamblea comunal es el órgano fundamental para la toma de decisiones y donde se busca "lograr el consenso y no la mayoría"; esto se logra gracias a que todos aceptan la legitimidad del mecanismo deliberativo.

Finalmente, para Bartolomé, una necesidad en el ejercicio de la autonomía política es invertir en la dirección del flujo económico; "no se trata de una estrategia redistributiva, sino de contribuir a reparar injustas asimetrías de

clase, históricas y regionales, buscando una sociedad más igualitaria" (Bartolomé 2004: 182).

Al igual que Bartolomé, para Rosa de la Fuente (2008: 141), la movilización étnica hacia la autonomía no solo se construye desde una demanda cultural — geografía de la identidad indígena — o en la búsqueda del "derecho a delimitar un espacio social diferenciado" sino que también busca reivindicar la creación de una "geografía política diferenciada".

Pero la política no sólo es vista por esta investigadora desde el plano organizativo local, sino que a su vez está en constante fricción hacia la producción del espacio social (De la Fuente 2008:26). La re-territorialización, que lleva de forma implícita la asunción de una geografía política diferenciada, promueve la aparición de negociaciones, conflictos y nuevas demandas en cada territorio. Relaciones políticas y culturales entre mestizos e indígenas que generan, en algunos casos, cambios en el discurso sobre autonomía, nuevas estrategias de gobernabilidad y transformaciones estructurales en los Estados nación.

De esta manera, el territorio

...ha sido el espacio de representación que ha servido para canalizar tanto los conflictos y las contradicciones en torno al ejercicio de la territorialidad en los municipios indígenas como entorno a la ausencia de pluralidad política en estas localidades (De la Fuente 2008:142).

Un ejemplo de los conflictos que se suelen presentar en el plano local tiene que ver con la gobernabilidad en territorios pluriétnicos y multiculturales. Es decir, en el acceso o negociación con el gobierno local, en un territorio donde conviven tanto indígenas como mestizos.

Para Araceli Burguete Cal (2011), los municipios son espacios de disputa entre el gobierno indígena y el oficial —refiriéndonos al mestizo—. Así, se asiste a una "neomunicipalización" —entendida como adecuación del municipio a la reforma del Estado neoliberal—, en la que se incluye a las regiones indígenas

pero, al mismo tiempo, esta "se reorganiza para adecuarse a los cambios del entorno global y de las presiones del mercado" (Burguete 2011: 42).

Sin embargo, según Burguete (2011: 44), la neomunicipalización tiene un doble propósito "integracionista y asimilacionista" que busca, por un lado, la ampliación del Estado y su intervención en los espacios étnicos y, por el otro, es también una oportunidad en la medida en que permite el reconocimiento de los derechos indígenas. Lo viable, desde su punto de vista, es lograr un municipio multicultural que atienda a la realidad sociocultural (Burguete 2011: 75).

Estas propuestas de transfiguración del gobierno municipal han traído consigo múltiples reflexiones, desde quienes lo ven como una oportunidad para acrecentar el movimiento indígena hasta quienes apuntan más bien hacia la "comunalización" del gobierno indígena,

...revitalizar sus propias instituciones, dentro de ellas las de los gobiernos nativos o incluso el cabildo indígena de origen colonial, rechazando la figura municipal que califican como neoliberal (Burguete 2011: 46).

Lo cierto es que la autonomía indígena ahora lucha en escenarios sociales diversos en los que urge de una nueva caracterización.

Los cruces que se producen entre democracia local y diversidad cultural, ambos principios caros al Estado neoliberal, han hecho posible la emergencia de gobiernos locales que se asumen como «gobiernos indígenas», que gozan de la legitimidad que les da el haber ascendido al poder mediante un procedimiento electoral democrático (Burguete 2011: 70).

En el caso boliviano, por ejemplo, las reformas constitucionales lograron cambios en el Parlamento. Así, ahora siete diputados son elegidos en circunscripciones especiales indígena-originario-campesinas; y en las Asambleas Departamentales se estableció un sistema de elección directa de un cupo de asambleístas "según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena-originario-campesinos" (Cordero 2012:34). Para Sofía Cordero Ponce (2012), estas reformas, en el plano democrático, han dado paso a:

democracia directa y participativa, democracia representativa y democracia comunitaria.

Sin embargo, en el ámbito local, apenas se ha puesto en marcha la Ley Marco de Autonomías y Descentralización y la Ley del Régimen Electoral. Una necesidad que, según la autora, urgente, ya que muchos grupos étnicos se asientan en territorios discontinuos y conviven con pobladores mestizos. De esta manera, lo que existe es un "autogobierno de facto", es decir, no reconocido legalmente, y donde las comunidades manejan la justicia, administran los recursos y hasta pueden elegir a sus propias autoridades (Cordero 2012). Para lo cual, arguye, podrían existir dos salidas: por un lado, "seguir el modelo boliviano de autonomías indígenas creando gobiernos territoriales guiados por usos y costumbres, y por el otro, convertir en gobiernos pluriétnicos todos los niveles de administración territorial" (Cordero 2012:33).

Pero, para ello, estas transformaciones administrativas llevan al Estado — y a las instituciones— a ceder espacios de poder. Un cambio que ha generado resistencia y desconfianza en algunos Estados latinoamericanos, pues aún se considera que "los intereses estatales son universales" y se piensa que la descentralización hacia gobiernos propios genera desestabilidad para la autonomía nacional, el control y la gobernabilidad del Estado (Cordero 2012:147).

CAPÍTULO III:

INDÍGENAS EN COLOMBIA: ASPECTOS SOCIALES, CULTURALES Y POLÍTICOS

Este capítulo tiene como objetivo dar a conocer las principales características sociales, demográficas, políticas y culturales de los indígenas en Colombia. En este recorrido, también exploraremos el nacimiento y desarrollo del movimiento indígena colombiano centrando nuestra atención en la época que se extiende desde la segunda mitad del siglo XX hasta la instauración de la Constitución política de Colombia en 1991. Este panorama nos permitirá establecer el contexto nacional —histórico y constitucional— en el cual se circunscriben las movilizaciones indígenas contemporáneas, con especial referencia a nuestro caso de estudio.

Ubicada al noroeste de Sudamérica, Colombia posee altos índices de biodiversidad y diversidad cultural. Esto lo convierte en un país rico en recursos naturales pero a la vez complejo, en lo referente a vías de acceso y comunicación en la totalidad de sus 1. 141. 748 kilómetros cuadrados (Departamento Nacional de planeación-DNP 2006: 7). Se trata de un país de fuertes contrastes “en sus culturas regionales, como expresión de su diversidad geográfica y su historia colonial y republicana” (Pineda, 1997: 109).

Con una población de 41. 468. 384 de habitantes, el 14,06 % pertenece a un grupo étnico diferenciado: afrocolombiano, indígena, pueblo rom o gitano (Departamento Administrativo Nacional de Estadística-DANE, 2007: 19). Según el último Censo General realizado en el año 2005, de estos grupos étnicos, existen: 1. 392. 623 indígenas, que corresponden al 3,43 % de la población del país; el número de afrocolombianos asciende a 4. 311. 757 de personas, el 10,62 % del total, y el pueblo rom o gitano está conformado por 4. 858 personas que representan el 0,01 % de la población total del país (Dane, 2007: 37).

3.1 CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN COLOMBIA

Según datos oficiales, de los 1.392.623 indígenas que habitan en Colombia, la mayoría se encuentran ubicados en el área rural del país, ya sea en resguardos indígenas legalmente constituidos, en las parcialidades indígenas o en territorios no delimitados legalmente (Censo DANE, 2005). Especialmente, en “regiones naturales como la selva, las sabanas naturales de la Orinoquía, en los Andes colombianos, en los valles interandinos y en la planicie del Caribe” (DANE, 2007: 22). Su ubicación abarca, desde el plano geográfico, cinco microrregiones: Amazonía, Orinoquía, Centro Oriente, Occidente y Costa Atlántica (Sánchez, 2008: 24). Son territorios en los que dominan los biomas de selva y de sabanas naturales, la Serranía en el litoral pacífico, la península de la Guajira, el sur de los Andes y la Sierra Nevada de Santa Marta (DNP, 2006: 7). En otras regiones viven dispersos en pequeñas comunidades o en áreas en las que predomina la población campesina mestiza.

Resguardos Indígenas por Territorial Dane y departamento

Territoriales Dane y Departamentos	Nº de departamentos con resguardos	Nº de municipios con resguardos	Nº de resguardos
Norte	4	24	34
Cesar		5	10
La Guajira		11	20
Magdalena		5	3
Sucre		3	1
Noroccidental	3	47	160
Antioquia		19	42
Córdoba		3	3
Chocó		25	115
Nororiental	3	14	30
Arauca		6	26
Norte de Santander		6	3
Santander		2	1
Central	10	60	200
Boyacá		2	1
Caquetá		10	45
Casanare		4	10
Huila		10	14
Meta		6	20
Amazonas		10	26
Guainía		6	25
Guaviare		4	24
Vaupés		4	3
Vichada		4	32
Centrooccidental	3	14	77
Caldas		5	6
Risaralda		3	5
Tolima		6	66
Suroccidental	4	69	221
Cauca		26	83
Nariño		17	60
Putumayo		13	55
Valle del Cauca		13	23
TOTALES	27	228	710*

Fuente: DANE, Proyecciones de Población, junio 30 de 2005.

* 2 resguardos tienen su territorio en 3 departamentos y 8 resguardos en 2 departamentos.

Siguiendo los datos oficiales presentados por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, el último censo realizado en el

año 2005 señala que los departamentos de Vaupés (66,65 %), Guainía (64,90 %), La Guajira (44,94 %), Vichada (44,35 %) y Amazonas (43,43 %) son los que presentan mayor porcentaje de población indígena en el total de su territorio. Asimismo, indica que, si a los anteriores se le añaden los porcentajes indígenas de los departamentos de Cauca y Nariño, se puede determinar que en estos siete departamentos se encuentran “aproximadamente la mitad de los indígenas del país” (DANE, 2007: 23).

Por otro lado, indica el DANE que las poblaciones indígenas ocupan un total de 34 millones de hectáreas correspondientes a un 29,8 % del territorio nacional, los cuales representan un total de 710 resguardos titulados que se encuentran en 27 departamentos y en 228 municipios del país.

Cabe señalar que, pese a que la mayoría de la población indígena se encuentra en las zonas rurales del país, hay una minoría que reside en las cabeceras municipales y grandes ciudades que lentamente han ido aumentando, debido a “los cambios culturales, el agotamiento de las tierras de los resguardos y por el desplazamiento forzado de las comunidades por los grupos armados” (DANE 2007: 23).

En este sentido, Unicef (2008), en su “Análisis de la Situación Indígena en Colombia”, ha señalado que tanto la Autoridad Nacional del Gobierno Indígena de Colombia como la Organización Nacional Indígena de Colombia, han reiterado en varias ocasiones que los datos oficiales no concuerdan con sus propios análisis, pues dentro del proceso migratorio generado por el conflicto interno en el país, los indígenas han salido fuertemente perjudicados. En este sentido, Sánchez (2005:25) señala que:

...del total de pueblos indígenas que habitan el territorio colombiano, un 85% viven en tierras de resguardos legalmente constituidos, mientras que 200.000 indígenas, aproximadamente, no tienen tierra y se encuentran fuera de sus territorios ancestrales.

Con respecto a los pueblos y culturas reconocidas por el Estado, 87 pueblos indígenas han sido identificados plenamente por el gobierno nacional, incluyendo otros pueblos indígenas que comparten su territorio con los países de Ecuador, Venezuela, Brasil y Perú (DANE, 2007: 20).

Distribución de la población indígena según etnias por territorial DANE y departamentos

Territoriales DANE y departamentos	Pueblos indígenas o etnias
Norte	
Atlántico	Mokana
Cesar	Arhuaco, Kogui, Wiwa, Yuko, kankuamo
La Guajira	Arhuaco, Kogui, Wayuu, Wiwa
Magdalena	Arhuaco, Chimila, Kogui, Wiwa
Sucre	Senú,
Noroccidental	
Antioquia	Embera, Embera Chamí, Embera Katio, Senú, Tule
Córdoba	Embera Katio, Senú
Chocó	Embera, Embera Chamí, Embera Katio, Tule, Waunan
Nororiental	
Arauca	Betoye, Chiricoa, Hitnu, Kuiba, Piapoco, Sikuani, U'wa
Norte de Santander	Baní, U'wa
Santander	(U'wa), Guanés
Central	
Boyacá	U'wa, Muisca
Caquetá	Andoke, Coreguaje, Coyaima, Embera, Embera katio, Inga, Makaguaje, Nasa, Uitoto
Casanare	Amonúa, Kuiba, Masiguare, Sáliba, Sikuani, Tsiripu, Yaruros, U'wa
Cundinamarca	Muisca
Huila	Coyaima, Dujos, Nasa, Yanacona
Meta	Achagua, Guayabero, Nasa, Piapoco, Sikuani
Amazonas	Andoke, barasana, Bora, Cocama, Inga, Karijona, Kawiyaní, Kubeo, Letuama, Makuna, Matapí, Miraña, Nonuya, Ocaina, Tanimuka, Tariano, Tikuna, Uitoto, Yagua, Yauna, Yukuna, Yuri
Guainía	Kuripako, Piapoco, Puinave, Sikuani, Yeral
Guaviare	Desano, Guayabero, Karijona, Kubeo, Kuripako, Nukak, Piaroa, Piratapuyo, Puinave, Sikuani, Tucano, Wanano
Vaupés	Bara, Barasana, Carapana, Desano, Kawiyaní, Kubeo, Kuripako, Makuna, Nukak, Piratapuyo, Pisamira, Siriano, Taiwano, Tariano, Tatuyo, Tucano, Tuyuka, Wanano, Yuruti
Vichada	Kuripako, Piapoco, Piaroa, Puinave, Sáliba, Sikuane
Centroccidental	
Caldas	Cañamomo, Embera, Embera Chamí, Embera Katio
Risaralda	Embera, Embera Chamí
Tolima	Coyaima, Nasa
Suroccidental	
Cauca	Coconuco, Embera, Eperara Siapidara, Guambiano, Guanaca, Inga, Nasa, Totoró, Yanacona
Nariño	Awa, Embera, Eperara Siapidara, Inga, Kofán, Pasto
Putumayo	Awa, Coreguaje, Embera, Embera Katio, Inga, Kamëntsa, Kofán, Nasa, Siona, Uitoto
Valle del Cauca	Embera, Embera Chamí, Nasa, Waunan

Fuente: DANE, Censo General 2005.

El informe “Colombia una nación multicultural”, realizado por el DANE (2007), considera que la identidad cultural de algunos de estos pueblos se ha ido afianzando con el acercamiento y pertenencia a “etnias ya extinguidas como los Tayronas, Quimbayas, Calima, Yariguíes, Chitareros y Panches”. Con respecto a las lenguas y dialectos, los informes determinan la existencia de “64 lenguas amerindias y una diversidad de dialectos que se agrupan en 13 familias lingüísticas” (DANE, 2007: 19).

3.2 INDÍGENAS COLOMBIANOS: UN RECORRIDO POR LA HISTORIA

3.2.1 *Indígenas en la Conquista, la Colonia y la República*

La historia sobre la llegada de Europa al continente americano ha sido caracterizada por muchos autores como un proceso de sometimiento y barbarie. En el caso colombiano, al igual que en el resto de Latinoamérica, la irrupción española colapsó las dinámicas de los pueblos y sus sistemas cambiaron abruptamente. La idea era entonces expropiar a los indígenas de sus territorios y riquezas, y utilizarlos como mano de obra para los intereses de los españoles:

...el repartimiento, la encomienda y la mita minera y urbana fueron las instituciones Coloniales que aseguraron la sujeción de las comunidades indígenas al pago de tributos y a los trabajos forzados en minas, haciendas y ejidos-. (DNP, 2006: 35)

Más tarde, con la “Ley de Indias” se aprobaron medidas proteccionistas para obligar a beneficiarios y encomenderos a salvaguardar a los indígenas. Estas medidas no se respetaron totalmente, por lo que “los abusos de los encomenderos contra los indígenas generaron una protesta a todo lo extenso de los territorios colonizados” (DANE, 2006: 47). Serían estas leyes de Indias las que darían nombre oficial a los territorios los indígenas: los resguardos¹⁷.

Los resguardos fueron “instituciones de carácter colonial” que buscaban implantar una política proteccionista para con los aborígenes americanos. Según Castillo (2007):

Los resguardos corresponden a grandes extensiones territoriales delimitadas por las autoridades coloniales, en las que los indígenas fueron concentrados con el objetivo de que organizaran su propia vida económica y social y produjeran los bienes para el consumo y las tasas tributarias, que debían ser pagadas al visitador (Castillo, 2007: 4).

Otra forma de agrupación indígena fue la del “pueblo de indios”. Esta figura, que existió 30 años antes de la oficialización de los resguardos, buscaba la reunión de indios en villas, “para que los naturales se pueblen y junten en

¹⁷ Resguardo: “es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de este y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales” Decreto 2001 de 1988.

forma de los pueblos españoles y gente política” (Herrera, 2008: 98). Estos pueblos estaban sujetos a la Iglesia, que jugaba un papel de tutora y evangelizadora, y se estructuraban políticamente a través de la figura del cabildo.

Sin embargo, el nuevo sistema dominante tenía un especial interés en extraer el máximo de las riquezas, sin importar la vida y dinámicas que existían entre los nativos americanos. Así se constituye “una nueva forma de relacionamiento. Los pueblos indígenas pasamos a tener un fondo común de dominación bajo el genérico de ‘indios’” (Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, 2008).

José María Rojas (2000) explica que la estrategia contra los indígenas fue más allá del saqueo de sus riquezas y la ocupación de sus territorios, pues “parten de la supresión de los indígenas, de la negación de su humanidad y, por tanto, del no reconocimiento de su identidad cultural” (Rojas, 2000: 73).

A partir de 1810, la República traería consigo nuevas dificultades para los indígenas. El inicio del Estado nación se centró en la unificación del pueblo colombiano a través de la imposición de una identidad nacional que estaría determinada por las incipientes señas de identidad de las élites del país. De esta manera:

...ser colombiano significaba hablar una lengua (el español), profesar una religión (la católica), ser sujeto de un cierto derecho (el producido por las instituciones políticas oficiales), poseer ciertos rasgos fenotípicos que, dado el innegable mestizaje, no era posible definir de manera positiva, mas sí por vía negativa (Lopera 2008: 146).

Así, las culturas indígenas serían excluidas de este imaginario de nación ya que “ni sus lenguas, religiones, instituciones jurídicas y políticas, prácticas culturales de diverso tipo, ni sus rasgos fenotípicos correspondían al patrón hegemónico” (Lopera y Hoyos 2008: 146).

El libertador Simón Bolívar elaboró un decreto que ordenaba la devolución de las tierras indígenas pero, “en 1821, se autorizó la división de los terrenos comunales obtenidos como resguardos” (DNP, 2006: 43). Las nuevas

leyes hicieron que los nuevos y pocos territorios que les dejó la Colonia fueran considerados como “vacíos”, por lo que sus tierras fueron “rematadas; otros sufrieron merma por la expansión de los municipios sobre las tierras comunales consideradas ‘Tierras sobrantes’” (DANE, 2006: 25).

La disolución de los resguardos tenía fines económicos, orientados al proyecto del Estado nación. Señala Castillo (2007: 209) que las ideas liberales determinaban que la “igualdad de los individuos era una conquista de la humanidad contra el Antiguo Régimen y que la propiedad privada era una forma del ejercicio de la libertad”. Además, la República, adoptando medidas proteccionistas orientadas a la civilización, sedentarización y cristianización para con estos pueblos, buscaría apartarlos y desarraigarlos de su cultura:

Para ello, se les encomendó a las misiones religiosas el establecimiento de un régimen de tutela sobre los pueblos indígenas desarrollando un proyecto cultural-nacional civilizador basado en la escolarización y la enseñanza del castellano, el cristianismo y algunas prácticas económicas como la ganadería. (DNP, 2006: 30)

Sería interesante señalar que no en todo el territorio nacional las estrategias de vinculación de los indígenas al Estado nación fueron las mismas, pues en un país con una diversidad geográfica tan grande los accesos e intereses del Estado tenían sus propias particularidades. Por un lado, en los territorios andinos “se procuró la incorporación efectiva de los ciudadanos al sistema republicano”, mientras que las zonas selváticas “se consolidaron como regiones de enclaves extractivos y de labor misionera” (DNP, 2006: 37).

3.2.2 Ley 089 del 25 de noviembre de 1890

Las características generales de la Ley 089 de 1890 nos permitirán conocer el marco legal en el cual estuvieron circunscritos los indígenas colombianos durante casi todo el siglo XX. Como veremos más adelante, esta ley sería, en las décadas de los setenta y ochenta, el andamiaje legal en el cual los indígenas se movilizarían:

...la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada (Ley 089 de 1890).

En 1986 la República de Colombia aprobó su sexta Constitución política, la cual definía, según Pineda (1997:113), a la nación colombiana como "blanca, católica y cuya lengua natural es el habla castellana".

Sin embargo, para esa fecha, ya habían surgido algunos brotes fuertes de indignación indígena en contra de la división, expropiación y disolución de los resguardos y cabildos. Como estrategia para apaciguar este problema, la República expide la Ley 89 de 1890, "que buscaba hacer menos drástico el proceso de disolución de los resguardos territoriales indígenas y reafirmar el papel de tutela y civilización de las misiones religiosas" (Sánchez y Molina, 2010: 17; Gros, 2000: 188).

Dicha ley, en parte, promulgó que:

...el gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas (Art 1º). Los indígenas son asimilados por la presente Ley a la condición de los menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos (Art 40º). (DANE, 2007: 15 Citando la Ley 089)

En esta ley, que había sido propuesta por el partido conservador, se define a los indígenas como salvajes o semicivilizados, y en algunas zonas, son considerados como "caídos del pecado" (Pineda, 1997: 114). Señala Pineda que la élite política de Colombia buscaba, de esta manera, llevar la civilización a todos los pueblos lejanos de la capital (Santa Fe de Bogotá); la élite "pensaba que una de sus principales funciones era la de civilizar no solo a los indios, sino al pueblo" (Pineda, 1997: 112).

Para Christian Gros (2000), la ley 89 de 1890 fue un arma de doble filo para los indígenas, y no fue bien recibida pues si bien les permitió, por un lado, tener facultades sobre sus tierras (por ejemplo, la de la alienación de sus predios), también señalaba que los indios deberían ser civilizados por la religión, a través de las misiones (Gros, 2000: 188).

Por otro lado, la Ley 089 se convirtió en una tabla de salvación frente a la presión del latifundio, especialmente para los indígenas de los Andes. Según documentos del Departamento Nacional de Planeación de Colombia (2006:41), esta ley también reconoció:

...por un lado, el régimen comunal de resguardos territoriales indígenas y de otro, el gobierno propio a través de los llamados ‘pequeños cabildos’ y territorios comunales y gobierno propio, que era lo que desde la Colonia venían reclamando los indígenas.

3.2.3 Siglo XX indígena: Quintín Lame, reforma agraria y la época de la violencia

El contexto rural colombiano de inicios del siglo XX estaba caracterizado por la hegemonía de hacendados, Iglesia y autoridades del Estado, que se habían apropiado de grandes extensiones de tierra para su beneficio. Muchas de estas tierras habían sido arrebatadas a los indígenas (Sánchez y Molina, 2010: 17), ya que se continuaba con el terraje y se seguía haciendo caso omiso o una interpretación oportunista de la Ley 89. Además de esto, el 25 de abril de 1905, se expidió la Ley 55 “que confirmaba la potestad de los entes territoriales para extinguir los resguardos” (Sánchez y Molina, 2010: 17).

Desde 1902, la extracción del caucho en la frontera con Perú (Amazonas Colombiano) había consolidado un gran emporio esclavista entre los ríos Caquetá y Putumayo, y “el sistema de vida en la maloca, propio de los indios amazónicos, fue reemplazado por el sistema del barracón, propio del sistema esclavista” (Rojas, 2000: 78). Se estima que durante los primeros diez años de siglo XX se exterminaron más de 40. 000 indígenas huitoto mediante este sistema (Rojas, 2000: 78).

El caudillo indígena de los paeces (o nasa, del departamento del Cauca), como suelen llamar algunos autores a Manuel Quintín Lame Chantre-Polindara, promovió un movimiento entre 1910 y 1918 “contra el latifundio y el terraje, que produjo un levantamiento entre 1914 y 1916” (DNP, 2006: 51). Con las garantías reconocidas en la Ley 89 en la mano, Lame elaboró su programa de lucha que constaba de siete puntos:

...la recuperación de la tierra de los resguardos; la ampliación de las tierras de los resguardos; el fortalecimiento de los cabildos; el no pago del terraje; dar a conocer las leyes sobre los indígenas y exigir su justa aplicación; defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas y formar profesores indígenas (Sánchez y Molina, 2010: 18).

Sin embargo, las estrategias e intereses de las élites del Estado, junto al surgimiento de nuevas tendencias políticas en el país, harían que cesara esta movilización. Una de sus causas fue que “el movimiento ‘lamista’ decae frente a las nuevas corrientes del pensamiento agrarista, de tendencia comunista” (DNP, 2006: 42).

No faltaría mucho para que empezaran a surgir conflictos en las zonas rurales (entre minorías: campesinos e indígenas). La violencia perpetrada por terratenientes y grupos políticos llevó a los campesinos a ocupar también territorios de resguardos (Rojas, 2000: 82). Pero las dificultades entre campesinos e indígenas se agravarían años más tarde, con la promulgación de la Ley 200 de 1936, que buscaba un reparto equitativo de la tierra favorable a los campesinos, lo que originó “políticas agrarias tendientes al fraccionamiento y/o parcelación de los resguardos” (Rojas, 2000: 82).

En 1931, quien años más tarde llegaría a ser el caudillo colombiano¹⁸, Jorge Eliécer Gaitán, presentó un proyecto de ley de reforma que, aunque fue archivado, sirvió de base al programa que defendió posteriormente (antes del *Bogotazo* —época de la violencia en Colombia—). Estas eran propuestas similares a las que el Partido Comunista llamaba “la toma revolucionaria de la tierra” (Mondragón, 2003: 2). Tal vez la diferencia más importante entre el programa comunista y el de Gaitán residía en el punto indígena. Gaitán pedía la “incorporación de las regiones indígenas a la economía nacional” (Mondragón, 2003: 3), mientras que el Partido Comunista reivindicaba entonces, “el reconocimiento de las comunidades indígenas, de su completa

¹⁸ Jorge Eliécer Gaitán nació el 23 de enero de 1903 en Bogotá y murió el 9 de abril de 1948, momento histórico en Colombia que da comienzo a una de las épocas más sangrientas de la historia del país, denominada “El Bogotazo”. Gaitán fue un político y jurista que llegó a ser Ministro de Educación (1940) y de Trabajo (1944) y congresista (desde 1929 a 1948). Fue candidato en las elecciones presidenciales de 1946, apoyado por los sectores populares bajo la consigna “Por la Restauración Moral y Democrática de la República”, que pretendía construir un proyecto político antiloligárquico que se enfrentaba a la oligarquía (liberal y a la conservadora). Pero la división del mismo partido liberal del cual hacía parte facilitó la llegada al poder del conservador Mariano Ospina Pérez. El 9 de abril de 1948, cuando salía de su lugar de trabajo, fue asesinado. Este suceso desató una movilización violenta en Bogotá que luego se extendería a varias ciudades capitales colombianas. Gaitán logró convertirse en el caudillo colombiano, pues representó a las clases tradicionalmente excluidas del escenario político, que vieron en él a un intérprete de las demandas populares (Marín 2000).

libertad y de la autodeterminación de sus propios gobiernos” (Mondragón, 2003: 3). Sin embargo, ambas reconocían al indígena como un actor social y político.

Si bien existieron problemas entre indígenas y campesinos, habría algo que los uniría: la tierra. Por este motivo, ambos empezaron a luchar por una reforma agraria (Rojas, 2000: 84). La primera organización nacional del campesinado, la Federación Agraria Nacional (donde también se invitaría a los indígenas), fue fundada dentro de la CTC (Confederación de Trabajadores de Colombia) el 12 de octubre de 1942. Esta logró conducir movilizaciones en todo el país (Mondragón, 2003: 4) y creció hasta convertirse en la combativa Confederación Campesina e Indígena –influenciada por la ideología comunista–, para la cual fue elegido como presidente José Gonzalo Sánchez (indígena totoró) en noviembre de 1947.

El año 1948 y posteriores marcan por completo la historia colombiana: “la época de la violencia”. La muerte de Jorge Eliecer Gaitán, el caudillo colombiano, habría de generar una fuerte ola de violencia partidista que pasó de las ciudades al campo. El involucramiento de los campesinos en el conflicto interno permeó también en los indígenas, especialmente porque para la organización armada campesina sería un inconveniente “la autonomía y neutralidad que sostendrían los indígenas en su territorio” (Rojas, 2000: 81).

La violencia generada en los años cincuenta transformó y creó un panorama oscuro para sus pobladores, “afectó la vida y organización social de muchos pueblos y comunidades” (DNP, 2006: 38). Los indígenas tuvieron que emigrar o elaborar estrategias urgentes para sobrevivir a las atrocidades de la guerra.

Según Unicef (2008), un factor que intensificó la situación de violencia en los pueblos indígenas tiene que ver con que el Estado, en los siglos XIX y XX, ubicó a los indígenas en “zonas de frontera” aislándolos de los centros poblados y de desarrollo (Sánchez, 2008: 33).

A modo de conclusión sobre la relación entre el indio y el Estado durante la República, Vidal, Ramírez, Ruiz y Bermúdez (2008), señalan que la definición

de indio ha variado históricamente desde la constitución del Estado colombiano. Así, las etapas de esa redefinición las explican en un “tríptico de raza, cultura e identidad”. Para ello, estos autores profundizan en las definiciones dadas por políticos y presidentes. Indican que “durante la segunda mitad del siglo XIX predominó el concepto de raza, asociado al determinismo geográfico” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 25); para la primera mitad del siglo XX, el concepto no varió pero sí hubo una campaña de denigración de lo indio y lo negro (incluyendo al mestizo, heredero de los "males" de ambos). Citando a Laureano Gómez (1970), Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez (2008: 25), señalan que “el negro, el indígena y el mestizo son un obstáculo para la unidad política y económica de América Latina”.

Más adelante, en la década del cuarenta del siglo XX, afirman, “el concepto de raza comienza a ser reemplazado por el de cultura para entender lo indio” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 25) gracias a la formación de etnólogos (con una fuerte influencia de la Escuela de Etnólogos de Francia) en la Escuela Normal de Bogotá. Para la misma época, en el ámbito político y a partir de ideas socialistas (teniendo como líder a Jorge Eliecer Gaitán) emerge otra corriente que ve al indio como parte del pueblo. Hasta el momento, lo que se buscaba era tratar de vincular o rechazar el concepto de lo indio en la búsqueda del desarrollo del Estado colombiano.

En esta misma línea, señalan los autores que lo que la academia aportó a este debate es la idea de que “lo blanco, lo indio, lo negro y lo mestizo no se podían presentar como argumento para justificar el grado de desarrollo económico y cultural de una nación” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 26). Este nuevo aporte estará fundamentado en dos corrientes académicas que ayudaron a redefinir y a crear el concepto que hoy se maneja mayoritariamente en Colombia: la Ilustración y el Romanticismo. Ambas corrientes buscaban entender lo indio no desde la raza sino desde la cultura. La primera “se caracterizó por diferenciar el sentido objetivo y el sentido subjetivo de la cultura”, mientras que para el Romanticismo, “la cultura significaba el espíritu

de un pueblo, el alma colectiva, algo singular y propio de un grupo humano” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 26).

3.3 MOVIMIENTO INDÍGENA EN COLOMBIA

El movimiento indígena colombiano se basa en una historia de luchas “por la recuperación de sus territorios, el mantenimiento de sus identidades, cultura y autonomía” (Sánchez, 2008: 28), pasando de conformar organizaciones locales a organismos nacionales e internacionales que tienen por objetivo “velar por la pervivencia de los pueblos indígenas de manera justa y digna” (Sánchez, 2008: 28). Gros (2000:194) señala que el movimiento indígena presenta una contradicción entre exclusión y diferencia para vivir en la modernidad; pretende “ser uno mismo con el fin de ser diferente, de afirmarse en relación con la historia, con una tradición, y cuestionar el orden social para participar activamente en la modernidad”.

Aunque indígenas y campesinos mantenían sus diferencias (políticas, culturales y sociales), la lucha por la tierra unificó las demandas de ambos actores. De este modo, el movimiento indígena se iría definiendo en el marco del movimiento campesino.

En 1958, la Ley 1989 crea la Acción Comunal, que nace como un modelo de gestión estatal (promovida por el Estado como estrategia de la “Alianza para el Progreso”) con el objetivo de controlar e integrar los entes territoriales (departamentos, municipios, veredas, resguardos, entre otros) en el Estado (Valencia, 2008: 3).

En 1961 se decreta una Reforma Agraria (Ley 135) que daría apoyo a algunas de las demandas indígenas, aunque estas se mantienen supeditadas al gobierno. Sánchez y Molina (2010) señalan que esta ley pretendería “disolver el latifundio improductivo, modernizar el agro y titular unidades familiares mediante el reparto de tierras y la colonización de baldíos” (Sánchez y Molina, 2010: 19).

Sin embargo, desde el gobierno se respira cierta preocupación por la oleada nacional de organizaciones que, desde diferentes sectores, se asociaban o simplemente, desde sus lugares de origen, se rebelaban ideológicamente —

además del problema de las guerrillas, alzadas en armas— (William Villa, entrevista realizada en Junio de 2010). Por este motivo, en el año de 1967 se elabora el Decreto 755 que tiene por cometido dividir la Federación Agraria Nacional¹⁹, con el propósito de apoderarse de las riendas de la organización campesina. El decreto buscaba crear un registro de campesinos —entre ellos, muchos eran indígenas— “usuarios de servicios estatales para el campo”, lo cual facilitaría su reorganización —para una nueva Reforma Agraria—, y llevaría a la creación de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos , ANUC (William Villa, entrevista realizada en Junio de 2010).

En 1968, cuando se crea la ANUC, dentro de la organización no se hablaba de indígenas sino de campesinos organizados. La ANUC aspiraba a la recuperación y tenencia de las tierras, la educación nacional y la salud. Cabe resaltar que, durante los años 60 y 70, los indígenas se convirtieron en “obreros flotantes”, sin tierras y sin qué comer, por lo que se ven obligados a trabajar en las haciendas cafeteras, durante la colonización antioqueña en los departamentos de Caldas, Quindío y Risaralda (William Villa, entrevista realizada en Junio de 2010).

A través de la ANUC se emprenden acciones como la llamada el “Desalambrar”, una estrategia encaminada a la recuperación de tierras, la “invasión de tierras más importante de la historia contemporánea de Colombia”, cuya consigna era “la tierra para el que la trabaja” (Castillo, 2007: 214). La lucha por la recuperación de tierras de la ANUC se llevó a cabo desde cuatro frentes: contra la curia (magistral y tradicional), el ejército, los terratenientes y la clase política (Laurent 1997: 16).

Paradójicamente, el Estado seguía apostando por la ANUC, aunque con otros intereses. Así, en 1970 el Estado otorga a la ANUC la Casa Campesina, con sede en Bogotá, como estrategia de control del movimiento ante la creciente

¹⁹ La Federación Agraria Nacional- FANAL fue fundada el 23 de marzo de 1946 con el apoyo de la Iglesia Católica y la Unión de Trabajadores de Colombia. Es una organización de segundo grado, formada por organizaciones de primer grado que se interesaron por reunirse para crear una institución que se interesara por buscar reformas a las estructuras agrarias y laborales del país. Esta fue la organización campesina más importante hasta el surgimiento de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC).

influencia que venía recibiendo de la izquierda. Pese a estos esfuerzos, estas tendencias penetran en la organización, provocando una escisión dentro de la ANUC: nacen la línea Armenia, con un apoyo marcado por parte del gobierno, y la línea Sincelejo, influenciada por los comunistas (William Villa, entrevista realizada en Junio de 2010).

Paralelamente a este proceso, una vertiente de la Iglesia católica se solidarizaba con el resurgimiento de la lucha campesina y popular de la organización autónoma. La Teología de la Liberación buscaría apoyar a los sectores más desprotegidos, las organizaciones populares y, en relación con el Movimiento de los “Sin Tierra MST” en Brasil, solidarizarse con la lucha campesina por la reforma agraria. Hay que señalar que en algunas zonas fueron “los curas rebeldes” quienes gestaron procesos de formación y organización de indígenas y campesinos en Colombia (William Villa, entrevista realizada en Junio de 2010).

De esta manera, en los setenta se da un “renacer” del movimiento campesino y de sus organizaciones. Sin embargo, poco faltaría para que la lucha de los indígenas encontrara diferencias con la de los campesinos (Castillo, 2007: 215).

Para José María Rojas (2000), la diferencia entre campesinos e indígenas radica en dos opciones distintas: por un lado, la opción de mantener las tierras como un bien común; y por otro, la de dividir las parcelas:

...el Movimiento Campesino impulsó la toma de latifundios, lo cual coincidía con los indígenas, pero mientras los últimos procuraban mantener los predios en común bajo la forma de resguardo, los campesinos impulsaban las parcelaciones (Rojas, 2000: 82).

Por otro lado, para Gros (1997), la constitución del movimiento indígena colombiano en la historia responde a las siguientes razones:

...la presión demográfica y la crisis de la pequeña producción campesina; el avance de la colonización sobre los territorios indígenas de tierras bajas y el ingreso forzado al mundo del mercado; el mayor acceso a la educación formal y a la apertura del campo cultural; el surgimiento de una nueva generación de líderes indígenas emancipados progresivamente de sus tutores tanto públicos como religiosos y que van a jugar un rol inédito de

organizadores y mediadores ante sus comunidades (Gros 1997: 52).

3.3.1 El Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y su papel en el movimiento indígena “Contemporáneo”

En medio de este panorama de enfrentamiento ideológico entre indígenas y campesinos, en febrero de 1971 se reúnen más de 2000 representantes indígenas (los indígenas del norte y oriente del departamento del Cauca) y dan origen al Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (DNP, 2006: 30). El departamento del Cauca era una región de latifundios que venía presenciando numerosos “conflictos de tierras” (Sánchez y Molina, 2010: 107), por lo que las primeras acciones acordadas por los indígenas serían las tomas de tierras (Castillo, 2007).

El 6 de septiembre de 1971 se celebra la segunda asamblea del CRIC en la que quedan expuestas, de manera más clara y diferenciadora del movimiento campesino, las demandas del movimiento indígena. La plataforma constaba de siete puntos que exigían al INCORA²⁰: a) Recuperar las tierras de los resguardos, b) Ampliar los resguardos, c) Fortalecer los cabildos indígenas, d) No pagar terrajes, e) Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, f) Defender la historia, lengua y costumbres indígenas, g) Formar profesores indígenas para educar de acuerdo a la situación de los indígenas y en su respectiva lengua (Sánchez y Molina, 2010).

Esta plataforma tenía como contenidos básicos “la lucha y el pensamiento de Quintín Lame” (Rojas, 2000: 82). Lo que cambiaría sería entonces la experiencia organizativa y la coalición de varios líderes indígenas del departamento del Cauca.

Para 1972, y debido a la fuerza que cobró el CRIC, en el segundo Congreso de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC, se conformó la “Secretaría Indígena”, presidida por Manuel Trino Morales, del departamento del Cauca (Sánchez y Molina, 2010: 20). Cabe señalar que, para esta fecha, pese a sus diferencias ideológicas, los indígenas seguían trabajando

²⁰ Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

mancomunadamente con la ANUC, pues esta tenía una mayor incidencia nacional y, como señala Castillo (2007:17), “en la práctica, el moderno movimiento indígena colombiano nace en el marco de las luchas campesinas por la tierra”.

Los logros alcanzados por el CRIC permitieron a los indígenas del Cauca ir encauzando su lucha hacia otros territorios fuera del departamento. De esta manera, a sus reuniones eran invitados líderes indígenas de otros pueblos (Castillo, 2007: 289).

Para Laurent (1997: 27), la fuerza del proceso organizativo del CRIC se establece gracias a una articulación fuerte entre lo gremial y lo político, lo que les permitió que se fueran constituyendo “en verdaderos actores dentro del contexto político del departamento”.

Sería en 1977 cuando el CRIC vería la oportunidad para separarse de la ANUC y emprender acciones de forma independiente. Además de la diferencia ideológica, otras causas que debilitaron a la ANUC fueron: “la politización del movimiento campesino y las pugnas entre diferentes corrientes de izquierdas” (Sánchez y Molina, 2010: 111; Castillo, 2007: 24 citando el Cric 1981).

Castillo (2007) señala que, desde el inicio de la conformación del CRIC, existió una tensión entre el indio y el campesino, y es precisamente en este momento cuando los procesos identitarios indígenas se hacen presentes. Por esta razón, las demandas expuestas en la plataforma (las cuales se fueron modificando entre asambleas) exigían, además de tierras, el rescate y el fortalecimiento de su identidad como indios. En otras palabras:

...se presenta un tránsito de reivindicaciones campesinas, indiferenciadas culturalmente y que podrían tener una solución vía el instituto oficial de la reforma agraria, a demandas en las que el componente étnico y cultural es importante (Castillo, 2007: 23).

En el plano nacional, los setenta serían los años del nacimiento y consolidación de la organización indígena, teniendo como punto de partida los logros ya alcanzados por el CRIC, además de su apoyo. De este modo, finalizando la década, se siguió con la “conformación de numerosas organizaciones regionales en todo el país” (Rojas, 2000: 83). Así, nacen los

consejos regionales de “los actuales departamentos del Chocó, Antioquia, Caldas, Risaralda y en la Sierra Nevada de Santa Marta” (Sánchez y Molina, 2010: 116).

La trascendencia que mostraría el movimiento indígena en Colombia, desde cada uno de sus Consejos Regionales, desembocaría en la creación en 1982 de la Organización Nacional Indígena de Colombia, “la primera organización indígena constituida a nivel nacional” (Laurent, 1997: 5).

Más tarde, en 1984, se funda en Lima (pero con su sede en Quito, Ecuador) la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, “la cual aglutina los pueblos indígenas amazónicos de Brasil, Colombia, Ecuador, Venezuela, Perú, Bolivia, Surinam, Guyana y Guyana Francesa (cerca de un millón de personas pertenecientes a más de 400 pueblos)” (Castillo, 2007: 27), un proceso transnacional que muestra la fuerza de los movimientos indígenas en Sudamérica.

Es importante aclarar que, durante los años setenta, cuando el CRIC realizó su maratónico proceso de empoderamiento y visibilización, nace (1978) la Organización de Autoridades Indígenas del Sur Occidente Colombiano, AISO. Para 1987, AISO se convierte en el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO, conformado por cabildos y/o autoridades indígenas de gran parte del territorio colombiano. Autores como Laurent (1997) señalan que esta sería, al igual que la ONIC, la segunda organización nacional-gremial indígena del país.

En medio de un contexto sangriento protagonizado por la escalada de atentados perpetrados por el narcotráfico —década de los 80—, Colombia empieza a gestar uno de los procesos más democráticos que ha vivido en su historia (Restrepo, 2002: 3). En 1990, el Movimiento Estudiantil conocido como “el Movimiento por la Séptima Papeleta” lograría que el presidente Virgilio Barco convocara la Asamblea Nacional Constituyente, la ANAC. La ANAC, fue integrada por:

... los trabajadores, los estudiantes, la clase política tradicional, los académicos, los indígenas (quienes, por primera vez, participaban en un proceso decisorio de estas dimensiones) y representantes

del recién desmovilizado grupo guerrillero M-19 (Restrepo, 2002: 3).

Este escenario democrático representó la oportunidad más concreta para incidir en la construcción de la Carta Magna a favor de los grupos étnicos en Colombia, que sería vista como “una estructura de oportunidades políticas favorables a las demandas políticas y culturales de los indígenas” (DPN, 2006: 49). Tanto la ONIC como la AICO fueron invitadas a este proceso para representar los grupos étnicos en la ANAC, y los constituyentes indígenas elegidos por las comunidades fueron Lorenzo Muelas (indígena guambiano) y Francisco Rojas Birry (indígena embera).

3.4 LA CONSTITUCIÓN DE 1991

Después de una serie de intensos debates celebrados en la Asamblea Nacional Constituyente, nace la Constitución Política de 1991, la cual reconoce la diversidad étnica y cultural del país. Aunque no ahondaremos en cada uno de los derechos y leyes que afectan directamente a los grupos étnicos en Colombia, sí trataremos de trazar un panorama que nos permita entender los cambios, trascendencia, exigencias y conflictos que permanecen desde la promulgación y aplicación de la Constitución.

La Constitución de 1991 se consideró como el mayor logro del movimiento indígena en Colombia:

Artículo 7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana (Constitución Política de Colombia 1991).

Para Pineda (1997), el fundamento central sobre el que se asienta esta Constitución radica en la idea de que el poder está en “el pueblo y no en la nación”. Lo que muestran algunos autores es que los procesos de lucha por la tierra, la reafirmación cultural y de conciencia de su identidad, que venía gestando el movimiento indígena desde los años 70, alcanzarían su mayor desarrollo con la Constitución de 1991 (Dane, 2007). Señala el DANE que los 30 artículos referidos a los grupos étnicos y a sus “diversas y particulares culturas” dan fe de los logros alcanzados por este movimiento, entre ellos:

3. Cuadros de artículos de la Constitución de 1991 para los indígenas

PRINCIPIOS	DERECHOS POLÍTICOS	CULTURA Y EDUCACIÓN	TIERRAS	JURISDICCIÓN Y FUNCIONES
Art. 7: El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural.	Art. 6: Los miembros de los pueblos indígenas que ocupen territorio de frontera (de otros países limítrofes) son colombianos.	Art. 10: Las lenguas indígenas son oficiales en sus territorios.	Art. 63: Las tierras comunales de los grupos étnicos son no enajenables, no prescriptibles.	Art. 246: Las autoridades indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial.
Art. 13: Las personas nacen libres e iguales ante la Ley, recibirán el mismo trato y gozarán de los mismos derechos y libertades sin ninguna discriminación.	Art. 171: Por derecho propio, los indígenas tienen dos miembros en el senado. Su elección se hace a través de una circunscripción especial.	Art. 68: Los indígenas tienen derecho a una educación que respete y desarrolle su identidad cultural.	Art. 329: Los resguardos indígenas son propiedad colectiva no enajenable.	Art. 329: De acuerdo con la Ley Orgánica y de ordenamiento territorial se podrán conformar entidades territoriales indígenas.
Art. 70: Se reconoce la igualdad y la dignidad de todas las culturas que conviven en el país.	Art. 176: Los indígenas podrán tener miembros en la cámara de representantes.	Art. 72: La ley determinará los derechos de los grupos étnicos a los yacimientos arqueológicos.	Art. 55: Se reconoce el derecho a la propiedad colectiva de las comunidades.	Art. 330: Los territorios indígenas estarán gobernados por Consejos conformados según sus usos y costumbres.

Fuente: DANE, Constitución Política de Colombia 1991.

Para el antropólogo colombiano William Villa (2010), lo fundamental de la Constitución de 1991 es la afirmación de la autonomía del pueblo indígena sobre su territorio, es decir, que los pueblos indígenas, a diferencia del resto de la población de Colombia, tendrían:

...sus propias autoridades, su propio modo de hacer justicia y modelo de gestión ambiental, económico y político. Una oportunidad para que los indígenas ejercieran el derecho mayor. Irrumpe la noción de que Colombia es algo más que un solo pueblo (William Villa, entrevista realizada en Julio de 2010).

Lo que buscó la Constitución de 1991, según Zambrano (1995: 15), fue la articulación del indígena al Estado a través de la comunidad política del pueblo indígena; de esta manera, se contempla la etnicidad como:

...un asunto de articulación a lo nacional por la vía de la reconstrucción de la comunidad política del pueblo indígena, y de la constitución de ciudadanía que interpela a lo nacional. Vale decir, un asunto de política.

Pese a las dificultades que se han presentado después de 1991, lo cierto es que la Constitución marcó la historia colombiana y brindó mayores herramientas legales para la lucha política de los indígenas en el país.

Comparándola con los procesos gestados en otros países latinoamericanos, Laurent (1997) afirma que, por un lado, los logros constitucionales alcanzados por el movimiento indígena en Colombia no son ajenos al resto de países latinoamericanos donde los movimientos indígenas tomaron la bandera de la “indianidad”, y en los 90 vieron sus resultados, con las reformas constitucionales. Por otro lado, apunta que lo particular del caso colombiano es que, pese a la debilidad cuantitativa de la población indígena (comparada con la de otros países):

Han obtenido una cantidad de derechos que no tienen equivalente en el marco del continente latinoamericano; y esto se ha logrado, además, por medio de la ley, en un país señalado como tradicionalmente "violento" (Laurent, 1997: 2).

Similar reflexión hace Gros (1997) cuando denomina la reforma constitucional en Colombia como una “moda” que se venía evidenciando en América Latina, “la democracia participativa y descentralizada y el desarrollo autosostenido inscritos en la Constitución Colombiana de 1991 están, bien que mal, en el menú de todos los gobiernos” (Gros 1997: 42). Sin embargo, en el caso colombiano, señala el autor, los indígenas tuvieron muchos más logros que los alcanzados en otros países. Logros que Zambrano (1995: 34) agrupa como:

...la Constitución Política consagra la diversidad étnica del país y cultura como fundamento de la nacionalidad, reconociendo derechos fundamentales sobre el territorio, la lengua, la enseñanza bilingüe, la circunscripción especial indígena, la libertad de culto, la no discriminación, la autonomía en la gestión administrativa, el ejercicio jurisdiccional de sus propias autoridades, y la participación en la administración del Estado.

3.4.1 Transformaciones y redefinición legal de los Asuntos Étnicos

Uno de los primeros asuntos en definirse con la Constitución de 1991 tiene que ver con la titulación de tierras —Decreto 2164 de 1995—. Este decreto, que reglamentaría parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994, presenta los términos y definiciones con que la ley se refiere a las comunidades indígenas: territorios indígenas, comunidad o parcialidad indígena, reserva indígena,

autoridad tradicional, cabildo indígena. En este orden expondremos lo que define la Ley:

- El territorio indígena constituye “las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígenas y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales” (Decreto 2164 de 1995 en Porras 2010: 17).
- La comunidad o parcialidad indígena se define como “el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes”. (Decreto 2164 de 1995 en Porras 2010:17).
- La reserva indígena es “un globo de terreno baldío ocupado por una o varias comunidades indígenas que fue delimitado y legalmente asignado por el Incora²¹ a aquellas para que ejerzan en él los derechos de uso y usufructo con exclusión de terceros. Las reservas indígenas constituyen tierras comunales de grupos étnicos, para los fines previstos en el artículo 63 de la Constitución Política y la Ley 21 de 1991. (Decreto 2164 de 1995 en Porras 2010:18).
- La autoridad tradicional “son los miembros de una comunidad indígena que ejercen, dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social. (Decreto 2164 de 1995 en Porras 2010:18).
- El Cabildo indígena es “una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las

²¹ Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. (Decreto 2164 de 1995 en Porras 2010:18).

Por otro lado, la Constitución de 1991 y la Ley 21 de 1991 que ratifica el Convenio número 169 de la OIT y la Corte Constitucional –sentencia c-891 de 2002– determinaron la consulta previa como un derecho colectivo de los grupos étnicos. Así lo define la Ley:

Derecho fundamental, individual y colectivo de los grupos étnicos constituye un instrumento básico para preservar la integridad étnica, social y cultural de las comunidades y asegurar su subsistencia como grupo social (DNP, 2010: 56).

En el caso del autogobierno o forma de gobierno propia, las definiciones serían más complejas de estructurar.

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional (Artículo 246 Constitución de 1991).

Para Lopera y Hoyos (2008) esta dificultad se plantea porque, desde una perspectiva jurídica “clásica”, el derecho se entiende como “un subconjunto de la normatividad que guía los comportamientos de los miembros de una sociedad, integrado por los preceptos emanados de los órganos (personas e instituciones) a quienes se atribuye autoridad para expedir normas jurídicas”. Mientras que, desde la mirada indígena, el derecho se plantea como “un conjunto amplio en el que se funde la normatividad expedida por las autoridades políticas, preceptos morales, usos sociales y, en general, normas culturales de diverso tipo” (Lopera y Hoyos 2008:157).

La Constitución de 1991, estipuló que cada una de las comunidades tenía derecho a gobernarse de acuerdo a sus usos y costumbres en el ejercicio de su potestad jurisdiccional. De ahí el concepto de derecho propio. Lopera y Hoyos (2008: 158-159) hacen una aproximación a este término describiéndolo como “la

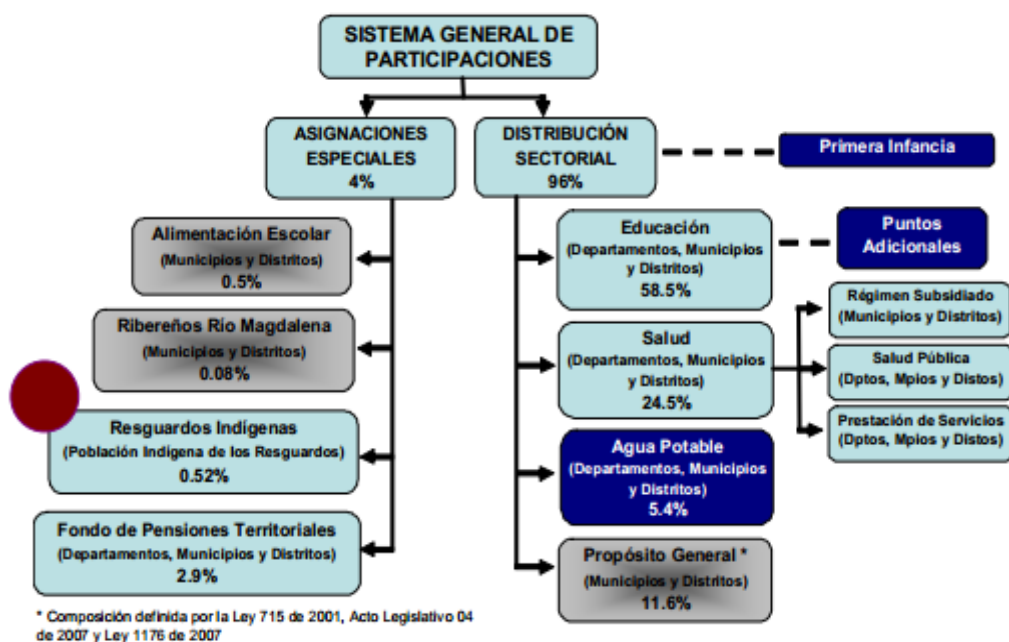
normatividad ancestral, con las reglas que de tiempo atrás una comunidad utiliza para dirimir sus conflictos”, y también como, “la normatividad surgida en el seno de una comunidad para ordenar su vida social, por oposición a la que se impone desde fuera”.

Pero la Corte Constitucional, indican dichos autores, ha estipulado que “a mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía, a fin de evitar situaciones de inestabilidad social e inseguridad jurídica”. Razón por la cual, desde este campo, señalan Lopera y Hoyos (2008: 158), se explicaría ese afán de reetnización de los grupos étnicos, ya que

...la Corte parece entender que, cuando en una comunidad desaparece la normatividad ancestral, solo queda el vacío, y que en tales circunstancias es legítimo colmar este vacío con el derecho estatal.

Otro derecho al cual pudieron acceder los pueblos indígenas en Colombia tiene que ver con los recursos que otorga el Estado para la financiación de servicios a su cargo: Recursos del Sistema General de Participaciones (SGP) para los Resguardos Indígenas –Ley 715 de Diciembre 21 de 2001–. Según el Departamento Nacional de Planeación (2010:19), “el SGP corresponde a los recursos que la nación transfiere a las entidades territoriales para la financiación de los servicios a su cargo, en salud, educación, entre otros” (y especifica que “el 96 % de estos recursos se distribuye sectorialmente y el 4 % son asignaciones especiales, entre ellas las correspondientes a los resguardos indígenas (0.52 %)” (DNP 2010:19).

4. Cuadro -Esquema Explicativo Del Sistema General De Participación



FUENTE: Departamento Nacional de Planeación 2010

En cuanto al monto de los recursos que recibe cada resguardo, el artículo 83 de la Ley señala “que los recursos para los resguardos indígenas se deben distribuir en proporción a la participación de la población de la entidad o resguardo indígena, en el total de población indígena reportada por el Incora al DANE” (DPN, 2010: 20).

Pero, entre las exigencias que plantea el Estado para la legalidad de los pueblos indígenas y su respectiva aplicación de recursos como pueblos étnicos, está la constitución del Plan de Vida. Aunque algunos autores sostienen que este ya existía en algunos pueblos antes de la implantación de la Constitución de 1991, trataremos de determinar su significado.

Para Vidal, Ramírez, Ruiz y Bermúdez (2008), quienes han apoyado la formulación de los planes de vida de las comunidades indígenas en el departamento del Huila este plan es una construcción reciente que nace como resultado de las nuevas leyes nacionales —el Artículo 330 de la Constitución de 1991—, fruto de las luchas y resistencias de las comunidades indígenas en Colombia. Es allí donde han podido:

...pensar y soñar la vida propia. La vida que se da en el territorio, la que se pretende mantener y el equilibrio con el ambiente que nos rodea. El Plan de Vida es la bitácora para navegar en las aguas del porvenir. Es para nosotros la forma de organizar lo que necesitamos y esperamos para el futuro partiendo de las enseñanzas del pasado y de las realidades del presente” (Vidal, Ramírez, Ruiz y Bermúdez 2008: 53).

Pero además, señalan, el Plan de Vida es una “alternativa al requerimiento que les hiciera el Estado de presentar “planes de desarrollo” para asignarles recursos a que tienen derecho” (Vidal, Ramírez, Ruiz y Bermúdez 2008: 53). Alternativa porque, según ellos, las comunidades étnicas no tienen en cuenta el modelo de desarrollo capitalista del Estado colombiano ya que este “riñe con su pensamiento, su cultura, su *modus vivendi*” (Vidal, Ramírez, Ruiz y Bermúdez 2008: 49).

Ambos planes, el de desarrollo, que propone el Estado, y el de vida, creado por los indígenas, distan el uno del otro. Según los investigadores, siguiendo a los indígenas del Huila, para ellos el desarrollo no es acumulación ni crecimiento económico,

... el desarrollo es una acción de intercambio con los dueños de los árboles, de los animales, de los seres de la naturaleza y de los miembros de la comunidad, porque todos hacemos parte de una gran sociedad. En esta sociedad la solidaridad, la redistribución y el compartir son las leyes que dirigen nuestras relaciones sociales. (Vidal, Ramírez, Ruiz y Bermúdez 2008: 57)

3.4.2 *La Constitución de 1991 a debate.*

Para desarrollar este análisis sobre los conflictos que han afrontado los pueblos indígenas tras la promulgación de la Constitución de 1991, nos apoyaremos en el texto del antropólogo William Villa “El movimiento social indígena colombiano” (2011). Pese a admitir las virtudes de la carta magna en su reconocimiento de los derechos indígenas, en la formulación de políticas y titulación de sus territorios, dicho autor señala que el balance es precario, ya que la Constitución se plantea como un modelo:

Sobre la forma como se agencia una política de dependencia que, en la práctica, restringe la posibilidad de construcción de espacios

de autonomía en lo cultural, en lo económico y en el manejo territorial (Villa 2011: 42).

La Constitución de 1991 se estableció como el cierre del ciclo de la movilización indígena generada a partir de los años 70. Ciclo que concluyó con la construcción de nuevos escenarios de participación como sujetos sociales de derecho. Villa apunta, sin embargo, que hay una brecha entre lo que establece la Constitución y lo que realmente sucede en la cotidianidad indígena: problemas territoriales, intereses económicos del Estado sobre los recursos minerales, la forma de aplicación de la consulta previa, la guerra y la violencia, la autodeterminación y participación de los indígenas en el Estado neoliberal y la transformación del liderazgo y la cooptación de líderes.

Los problemas territoriales, arguye Villa (2011:45), afectan a los indígenas de distintas formas, según la zona que habitan: por una lado, las zonas tradicionalmente no integradas en la economía del país (selva); y, por otro, áreas del centro del país (región andina), donde se encuentra ubicada la mayoría de la población indígena.

En el caso de quienes viven en zonas aisladas del país —una extensión de 4 millones de hectáreas donde habita solo el 7,8 % de la población indígena, según datos del Dane (2005)—, los territorios han sido declarados zonas protegidas, Parques Nacionales, lo que ha dado lugar a una superposición de dos figuras de gobierno. Este hecho, según Villa (2011: 46), “pone en cuestión el ejercicio del gobierno indígena, pues son los funcionarios estatales quienes controlan dichos espacios”. Por consiguiente, se presenta una “autonomía restringida” sobre el territorio.

En el segundo caso, en la región central —analizando los casos de los pueblos del Cauca, Tolima, Eje cafetero, Pasto y de la Sierra Nevada de Santa Marta— las condiciones son completamente diferentes, pero igual de convulsas. En las cinco regiones de análisis, “vive en condiciones de marginalidad el 32,5 % del total de la población indígena del país, en un área que representa menos del 3 % de las tierras reconocidas como resguardos”. A esto hay que

añadir que gran parte de este territorio está situado en zona de páramo y alta montaña —donde fueron ubicados los indígenas desde la Conquista y Colonia— y no son aptas para el cultivo. La situación se torna más compleja cuando los indígenas se movilizan para que el gobierno solucione este problema de territorios y

...la respuesta que reciben del gobierno es que la población indígena del país dispone de una superficie cercana al 30 % del territorio nacional y que, contrario a lo que demandan, no se les puede dar un centímetro más de tierra (Villa 2011: 49).

Por otro lado, pese a que la Constitución de 1991 reconoce y protege las comunidades étnicas en Colombia, pareciera que algunas instituciones hacen caso omiso a lo que establece la ley. Villa sostiene que muchas organizaciones pertenecientes al Estado han visto las tierras de los resguardos como “oportunidad para ampliar sus propiedades y fortalecer el modelo agroindustrial, especialmente en la zona andina, para quienes la política estatal en la materia debe someterse a nueva discusión” (Villa 2011:50). El autor respalda esta conclusión con documentos y oficios del “Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER²²) dirigidos al Instituto Geográfico Agustín Codazzi (Igac) en el que certifica que no existen resguardos indígenas de origen colonial en el territorio nacional” (Villa 2011: 50). Este desconocimiento, señala, obedece a intereses del Estado para desplegar un proyecto económico minero en el país.

Con respecto a la consulta previa, esta no se ha contemplado como un espacio de información sobre planes o proyectos que afectan a los indígenas, y que deben ser sometidos a valoración, sino que se ha convertido en “el escenario en el que, de modo fraudulento, se imponen proyectos en sus territorios, y que luego deviene en escenario de confrontación jurídica” (Villa 2011: 51). De esta manera, desde el punto de vista del autor, la consulta previa

²² El INCODER es una entidad que nació en 2003, luego de que el Gobierno ordenara, por medio del decreto 1300 de 2003, la supresión del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), del Instituto Nacional de Adecuación de Tierras (INAT), del Fondo de Cofinanciación para la Inversión Rural (DRI) y del Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura (INPA). <http://www.incoder.gov.co/Mision/Mision.aspx>

es más bien una transacción. Ejemplificándola en el área de la extracción de hidrocarburos, determina, la consulta previa se ha convertido en

...la oportunidad para que un sector de la población movilice unos recursos que se concretan en un proyecto productivo o en una obra de infraestructura, como también en contratos para miembros de las comunidades afectadas (Villa 2011: 51).

En este sentido aclara:

...los territorios indígenas son susceptibles de leerse actualmente de dos maneras: en el sentido de los derechos constitucionales y en la lógica del mercado. El sujeto colectivo que emerge con derechos en la constitución desaparece una vez se transnacionaliza el territorio por efecto de los recursos estratégicos que allí existen. Por ello la consulta previa no es viable, pues las objeciones y demandas de un pueblo indígena se subordinan a los intereses económicos que, entonces, se convierten en determinantes (Villa 2011: 53).

Otro aspecto que hace hincapié en el incumplimiento de los derechos indígenas tiene que ver con la guerra y la violencia del país. Señala Villa (2011: 54) que las titulaciones de los resguardos se han realizado en “zonas de frontera”, es decir, en “nuevas áreas que se articulan por la vía armada al modelo de desarrollo dominante”.

Por ello, en las últimas décadas se ha incrementado la amenaza y el asesinato de líderes indígenas como también se ha generado un masivo desplazamiento de población desde estas zonas. Como consecuencia de esto, la Corte Constitucional, en el Auto 004, declaró “la amenaza a la existencia física de esas poblaciones y ordena a las instituciones gubernamentales la definición y ejecución de planes de salvaguarda para 34 pueblos que viven el fantasma de la extinción” (Villa 2011: 55).

Sobre la creación de resguardos en zonas alejadas de los centros urbanos o zonas de frontera, Gros (1997: 44) aporta otro punto de vista. Este autor señala que los resguardos han sido ubicados en estas zonas como una estrategia del Estado para colonizar territorios baldíos o con poca injerencia de la autoridad nacional a causa de la violencia. Indica que

...se puede pensar entonces que, en las regiones donde habita la población indígena, el Estado ha intentado compensar su debilidad tradicional y su falta de medios con el reconocimiento de un interlocutor debidamente territorializado y 'comunitarizado' bajo la nueva forma de resguardo.

Otro conflicto que muestra la estrategia de dependencia que ha formulado el Estado tiene que ver con los recursos nacionales de transferencia (1994) para la gestión de los gobiernos indígenas en su territorio. Allí, "el proceso se lleva a cabo por medio de los municipios donde estos se localizan y las autoridades municipales son las directas responsables del gasto" (Villa 2011:54). El hecho de que no sean los mismos indígenas quienes manejen su dinero, sino que se haga a través de los municipios "implica que el resguardo sigue adscrito territorial y administrativamente al municipio y que la autoridad indígena se encuentra bajo tutela del alcalde municipal" (Villa 2011: 56).

Finalmente, con respecto a la cooptación de líderes indígenas, Villa señala que esta ha sido por un lado, una estrategia del Estado para controlar la movilización indígena y, por otro, busca:

...su conversión en agentes operadores de los programas estatales, en administradoras de los recursos de cooperación internacional y, en algunos casos, en intermediarias entre la comunidad y las empresas extractoras de recursos forestales y del subsuelo (Villa 2011: 58).

A este respecto, Gros (1997:46) señala que esta cooptación puede interpretarse como una estrategia de institucionalización del movimiento indígena nacional. Expone que, con la Constitución de 1991, las organizaciones regionales y nacionales se ven obligadas a intermediar de forma más activa y directa con el Estado, haciendo la función de mediadoras entre el gobierno y las comunidades étnicas; "ellas funcionan, en ciertos aspectos, como ONG con vocación de etnodesarrollo; es decir, como redes autónomas a veces legitimistas, otras contestatarias, con quien, en el nuevo contexto, el Estado debe contar y trabajar".

Concluyendo con los aportes de William Villa (2011: 63), este autor expone que, si bien la Constitución de 1991 se concibió como el cierre de un ciclo de

movilización indígena, a su vez abre otro ciclo que se caracteriza por la restricción de la autodeterminación indígena y la implantación de un modelo de desarrollo que amenaza la existencia de estos pueblos:

Es por ello que una lectura actual de las políticas gubernamentales muestra a los indígenas convertidos simplemente en población vulnerable, en sujetos de atención humanitaria, en objetos de subsidios que profundizan su condición de dependencia... —pese a todo esto—, “...es posible advertir que los pueblos indígenas mantienen viva la memoria sobre el significado de la resistencia.

Culminaremos este apartado mencionando tres reflexiones más que hacen algunos autores sobre la Constitución de 1991. El primero de ellos señala que las nuevas leyes, pese al reconocimiento de lo multicultural, también buscan tener el poder sobre las identidades del país. Giménez (2010: 14) califica esta intervención del poder sobre las formas o procesos identitarios como “políticas de identificación del Estado”. Argumenta esto porque

...en las sociedades modernas el Estado se reserva la administración de la identidad, para lo cual establece una serie de reglamentos y controles. Incluso se puede decir que el Estado tiene una verdadera obsesión por el control de la identidad de sus ciudadanos.

Por otro lado, Gros (1997: 49) señala que el Estado colombiano no se ha preparado para desarrollar completamente esta apuesta por el reconocimiento multicultural ya que aún existen en él formas amañadas, en las instituciones, que impiden el reconocimiento de las particularidades de los grupos. Así,

...no solamente la función pública colombiana no está en lo absoluto preparada para este tipo de ejercicio, sino también, el concepto de etnodesarrollo es particularmente nebuloso y ambiguo, coexistiendo alegremente en el seno del Estado con otros imperativos de desarrollo muy poco cuidadosos de adoptar tales consideraciones.

Por último, para Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez (2008: 37), el reto está en generalizar la “nueva” imagen del indio en el marco de la nueva Constitución. Indica que aún se desconoce al indígena en Colombia, por lo que el reto es de todos:

Este es un reto que debe asumir la sociedad civil, los representantes de los gobiernos regionales y las diferentes organizaciones públicas y privadas que cumplen funciones de promoción, educación y difusión, e incluso la deben asumir, desde otra perspectiva, algunos miembros de las comunidades indígenas y el Estado colombiano, entendiendo los nuevos papeles que juegan los derechos constitucionales al interior y al exterior de las comunidades indígenas, realidad que en algunos casos rebasa las posiciones desde las ciencias sociales y desde las cosmovisiones indias.

CAPÍTULO IV:

LOS YANACONAS DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA: LA CONSTRUCCIÓN DE LA “YACONICIDAD”

A lo largo de este capítulo realizaremos un recorrido por los diferentes aspectos sociales, económicos y políticos del departamento del Cauca (en especial del Macizo Colombiano, lugar donde se asientan los resguardos coloniales yanaconas), así como por los rasgos históricos, demográficos y especialmente políticos y culturales que distinguen al pueblo yanacona.

De esta manera, exploraremos los orígenes de este pueblo en el Ecuador y Perú, su desplazamiento hacia Colombia y la obtención de territorios coloniales en el departamento del Cauca. A su vez, caracterizaremos las costumbres y tradiciones propias, y determinaremos cómo el Macizo Colombiano, lugar donde se ubican dichos resguardos, se convierte en un referente cultural para el yanacona. También haremos mención a los conflictos políticos, sociales y culturales que se presentan en los resguardos coloniales, lo que nos permitirá entender por qué se desarrollan las migraciones yanaconas hacia diversas partes de Colombia y cómo surge en el interior de la comunidad yanacona, desde la década del setenta, un interés político y cultural hacia la reconstrucción social y cultural de su pueblo denominado “yanaconicidad”.

La “yanaconicidad” puede considerarse como una forma de etnicidad que se pone en juego en los procesos de lucha de los pueblos yanaconas. Lopera y Hoyos (2008) arguyen que efectivamente los procesos de reetnización tienen como herramienta fundamental la instrumentalización de la identidad. De esta manera, los pueblos han podido:

...obtener beneficios y derechos que históricamente habían sido negados a colectivos que, como ya se dijo, han estado relegados a

la condición de “subalternos”, tanto en el plano de las representaciones identitarias como en su correlato más tangible del reparto de los bienes sociales (Lopera y Hoyos 2007:152).

La instrumentalización de la identidad tiene lugar dentro de un marco colombiano favorable para las etnias, donde existen leyes que los reconocen “en calidad de ‘sujetos de especial protección’ a cambio, ya no de asimilarse, sino de permanecer como diferentes” (Lopera y Hoyos 2008: 152); y que, por ende, hacen que su estrategia no sólo sea vista como “racional, sino además legítima, para revertir una situación de discriminación histórica en contra de estas comunidades” (Lopera y Hoyos 2008: 152).

El surgimiento de la “yanaconidad” también puede interpretarse, desde los planteamientos de J.L. Comaroff y J Comaroff (2011: 65), como una herramienta que permite que afloren los rasgos culturales de un grupo potenciando su sentido de pertenencia —desde el sentir colectivo—, y haciendo que sus miembros trabajen por sus causas de manera coordinada. Así, se da “forma a las motivaciones, los significados y la materialidad de las prácticas sociales” de los grupos. Los usos y costumbres, saberes, expresiones artísticas, todos estos rasgos de la cultura adquieren un papel protagónico en la medida en que se articulan estrategias para la movilización étnica. Si bien la etnicidad sirve para lograr un fin político —ante los gobiernos regionales y el Estado—, este fin se alcanza gracias a la consciencia colectiva del ser yanacona.

Zambrano (1995: 138) sugiere que los yanaconas ven la cultura de forma funcional y cambiante, pues “la cultura es derivada y se va gestando aparentemente a lo largo del proceso de lucha por su identidad”. Es un aprendizaje de nuevos roles. En ese transcurrir pueden darse procesos de cambio y transformaciones que varían u oscurecen contundentemente su pasado. Por ello, “lo que nos importa es saber que la cultura deriva de un proceso permanente de apropiaciones, pérdidas y mantenimientos y de las decisiones sociales que buscan un objetivo común”, que en el caso yanacona son “identidad, tierra, organización y planeación, bases para la reconstrucción” (Zambrano 1995: 139), pero también que estas prácticas sociales impulsadas por

la etnicidad fueron claves en el proceso de fortalecimiento de la identidad. Una etnicidad reestructuradora-impulsora de identidad y de la memoria colectiva.

4.1 CARACTERÍSTICAS SOCIO-GEOGRÁFICAS DEL DEPARTAMENTO DEL CAUCA

El Cauca está ubicado en el suroccidente colombiano y es reconocido en el país y en el exterior como una región de gran riqueza biológica que posee una alta diversidad de climas y ecosistemas. En ella existen zonas de “...páramo y subpáramo, manglares, selvas cálidas y secas, andinas y sub-andinas” (Unigarro 2010: 10), que abarcan regiones claves de la biodiversidad colombiana como el piedemonte amazónico, la cuenca del río Páez, los manglares del Pacífico y el Macizo Colombiano (la mayor fuente hidrográfica de Colombia). Además de recursos naturales, posee riquezas minerales (oro y carbón) y grandes extensiones de cultivo de palma aceitera y caña de azúcar.

5. Cuadro mapa poblacional del departamento del Cauca



CIFRAS DEL CAUCA:

Extensión territorial: 29.308 km²

Población departamental: 1.318.983

Población Indígena: 21.5% de la población general

Población Negra: 22.2% de la población general

Fuente: autor, datos suministrado por DANE.

Pero igualmente proporcional a su diversidad natural, el Cauca es rico en su diversidad étnica. En su territorio habitan “yanaconas, guambianos, paeces (nasa), totoróes, émberras, eperara siapidaras, guanaca, inganos y coconucos; negros ribereños, costeños, patíanos y norteños” (DANE, 2007). La población indígena del Cauca representa el 35 % de la población indígena total de Colombia, catalogada como “la más densa del país” (Zambrano 1995: 24).

El Cauca posee una larga trayectoria en los procesos de movilización social y política étnica en Colombia, que perduran desde inicios del siglo XX. Actualmente, en este departamento “ocurre alrededor del 10 % de las manifestaciones colombianas, acciones que han logrado impactar de manera significativa el orden nacional e inclusive, en algunas oportunidades, el ámbito internacional” (Unigarro 2010: 25).

Es en el departamento del Cauca, donde se originan los primeros pasos del movimiento indígena nacional. Como señala Christian Gros (2000: 68), el Cauca es el epicentro del:

...movimiento indígena moderno puesto que este vio en 1971, entre los indígenas Páez y Guambiano, el nacimiento del primer consejo indígena regional, el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), que será imitado en todo el país.

4.1.1 El Macizo Colombiano

Si Colombia se caracteriza por su riqueza natural y su biodiversidad, se podría afirmar que el Macizo Colombiano es el corazón de dicha biodiversidad. No en vano, en 1979, la UNESCO declaró este territorio como “Reserva de la Biosfera Constelación del Cinturón Andino” (Amaya 3002: 15). El Macizo Colombiano está ubicado en el norte de la cordillera de los Andes. La entidad del Estado colombiano Parques Naturales lo define como:

El Macizo Colombiano se constituye en uno de los más grandes nudos montañosos del planeta y el mayor en la franja ecuatorial. El Macizo es entonces una gigantesca mole montañosa con un área calculada en 4.300.000 has y cuyo territorio se encuentra en

grandes extensiones todavía inexplorado. Cumbres de más de 4.000 msnm., numerosos volcanes...” “...allí nacen cuatro de los principales ríos de nuestro país: Magdalena, Cauca, Caquetá y Patía, y más de 100 lagunas. Los ríos Magdalena y Cauca forman el principal sistema hidrográfico, ligado el recurso agua del centro y norte del país... Directa o indirectamente todos los centros urbanos del suroccidente de Colombia se abastecen de las aguas que fluyen del Macizo de Almaguer y de las cordilleras que de él se desprenden (Amaya 3002: 11).

Por ello, diferentes autores e investigaciones -Zambrano (1993); López (1999); Amaya (2003)- denominan el Macizo Colombiano como la “Estrella Fluvial Colombiana”.

La gran imponentia y altura de sus montañas lo lleva a poseer una gran diversidad de climas que van desde las nieves perpetuas de sus nevados, hasta la zona templada que marcan los valles de los ríos que nacen en su interior. Pero su variedad de climas también lo convierte en un regulador de temperatura, “que contribuye a prevenir el sobrecalentamiento de la región y que incide, en forma determinante, sobre las condiciones climáticas del territorio colombiano” (Amaya 2003: 23).

Por ende, también su riqueza en flora y fauna es muy extensa. Su ubicación es claramente estratégica, pues constituye un punto de convergencia de ecosistemas de la Amazonia, los Andes y la Costa Pacífica, “habiéndose constituido en paso obligado de especies animales y de poblaciones humanas, lo que con seguridad contribuyó a la dispersión de especies vegetales” (Amaya 2003: 24).

Por su gran extensión, el Macizo Colombiano no solo abarca el departamento del Cauca, sino que siete departamentos tienen jurisdicción sobre este territorio: Cauca, Huila, Putumayo, Caquetá, Tolima, Valle y Nariño; con 81 municipios:

6. Cuadro. Municipios de la Ecoregión Biomacizo

Departamento	Municipio	Departamento	Municipio	Departamento	Municipio
CAUCA	Puerto Tejada	HUILA	Santa María	NARIÑO	San Pablo
	Miranda		Teruel		La Cruz
	Santander de Quilichao		Iquira		San Bernardo
	Padilla		Nataga		Albán (San José)
	Corinto		Tesalia		El Tablón
	Caloto		La Plata		Buesaco
	Toribio		Paicol	PUTUMAYO	Mocoa
	Paez (Belalcázar)		Agrado		San Francisco
	Jambaló		Pital		Sibundoy
	Caldoso		La Argentina		Colón
	Piendamó		Salado Blanco		Puerto Guzmán
	Cajibío		Altamira	TOLIMA	Roncesvalle
	Inza		San Agustín		Chaparral
	Totoro		Isnos		Rioblanco
	Popayán		Oporapa		Planadas
	Timbio		Timaná		Sevilla

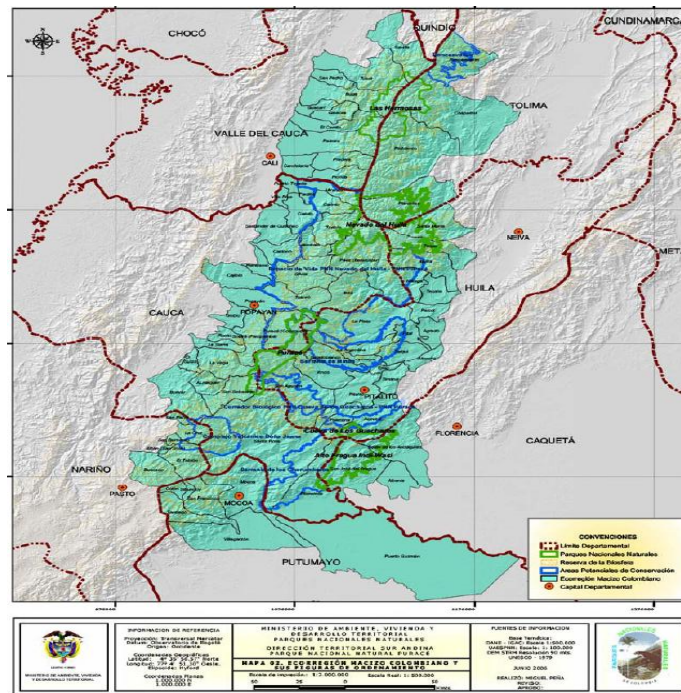
Departamento	Municipio	Departamento	Municipio	Departamento	Municipio
CAUCA	Puracé	HUILA	Elías	VALLE DEL CAUCA	Tulua
	Sotará		Pitalito		San Pedro
	Rosas		Palermo		Buga
	La Sierra		Acevedo		Guacarí
	La Vega		Palestina		Ginebra
	Bolívar	CAQUETA	Belén de los Andaquíes		El Cerrito
	Almaguer		San José de Fragua		Palmira
	San Sebastián		Albania		Pradera
	Santa Rosa		Curillo		Candelaria
	Piamonte				Florida

FUENTE: Sistema de Información Geográfica, proyecto de Biomacizo, 2004

Su ubicación estratégica, que hace posible la conexión entre estos siete departamentos, y su extensión caracterizan el Macizo como un puente cultural y económico:

...entre el Alto Magdalena (San Agustín); el Alto Caquetá (Santa Rosa, Descancé); Nororiente de Nariño (Tajumbina, la Cruz, San Pablo), el Valle de Pubenza (Popayán); El Valle del Patía (El Bordo, Quilcaé); y el Valle del Paletará (Paletará y Puracé) (Zambrano 1995: 20).

7. Mapa eco-región del Macizo Colombiano y figuras de ordenamiento



Teniendo en cuenta los grupos étnicos, arguye Zambrano (1993), se ha podido comprobar que, antes de la llegada de los españoles, había relación entre los pueblos indígenas del Alto Magdalena (especialmente de oriente a occidente del Macizo) para el intercambio de sus productos. De esta manera, las provincias de Guachiconu y Papallacta²³ limitaban por el norte con las comunidades indígenas Choas –Valle de Paletará–, por el sur con los Quillacingas y Andaquíes –nororiente de Nariño y Cauca–, por el oriente con los Timanaes –Alto Magdalena– y por el occidente con Abades y Masteles –Valle del Patía– (Zambrano 1993). Por esta razón, el Macizo fue

...un punto de convergencia y de distribución demográfica y espacio de comunicación e intercambio entre las diferentes conformaciones sociales que se distribuían en todos sus costados (Amaya 2003, 27).

²³Para el siglo XVI, señala Zambrano (1993), el Macizo Colombiano comprendía buena parte del antiguo distrito de Almaguer –el cual poco tiene que ver con los límites actuales de dicho municipio–, donde existían dos provincias: la de Guachiconu y la de Papallacta. Si se sobreponen los mapas actuales y los antiguos, se detecta con facilidad que dichas provincias cubren casi la totalidad del Macizo Colombiano, tal como se ha delimitado.

En la actualidad, este mapa étnico se ha transformado y las comunidades que tienen resguardos indígenas sobre el Macizo son: “totoroes, polindaras, yanaconas, guambianos, paeces (nasa), kokonukos, papallatas e inganos” (Amaya 2003, 15). Muchos de estos pueblos se consideran descendientes de las antiguas civilizaciones y que, en su ser indígenas, promueven catalogarse como los guardianes de este territorio. Según López (1999: 1), esta proclama ha encontrado en la historia muchos problemas ya que

...el Macizo Colombiano constituye un espacio social complejo debido a la presencia de diversos sectores sociales y posiciones políticas en constante interacción que hacen de esta región un espacio propicio para los conflictos sociales.

Actualmente confluyen en la región aquellos indígenas que obtuvieron la titulación de sus resguardos (por las Leyes de Indias) y otros que, desde la segunda mitad del siglo XX, lograron consolidar el movimiento indígena — desde la organización local y regional—, aunque no todas las comunidades participaron de este principio organizativo regional.

Por otro lado, los autores —Zambrano (1995) (2000); López (1999)— aprecian la existencia de poblaciones mestizas, que “perdieron su calidad de indios a finales del siglo XIX y principios del siglo XX”, y en las que predomina actualmente la propiedad privada sobre la tierra y el salario por las jornadas laborales en el campo, que están organizadas en juntas de acción comunal²⁴. También hay campesinos de descendencia indígena que “comparten patrones y manifestaciones culturales similares, configurando un área cultural bien determinada temporal y espacialmente” (Zambrano 2000: 21).

Finalmente es importante hacer una acotación (con especial interés para esta investigación) respecto a la influencia del conflicto armado y del narcotráfico en el Macizo Colombiano.

²⁴ Las juntas de acción comunal, JAC, son organizaciones civiles sin ánimo de lucro integradas por los vecinos de un sector. En ellas se planifica el desarrollo integral y sostenible de la comunidad, se informa sobre las gestiones del Estado, se promueve la recreación, la cultura y el deporte, etc. Las JAC, están amparadas en el artículo 38 de la Constitución Política de Colombia.

López (1999: 2) señala que el Macizo Colombiano “figura como uno de los principales centros de producción de cultivos ilícitos y procesamiento de narcóticos” del país. Los cultivos con fines ilícitos hicieron su presencia a partir de la década de los 70 y se enraizaron en las dinámicas agroeconómicas de indígenas y campesinos, especialmente en las partes altas del Macizo. Para los pueblos yanaconas, páez y guambiano este hecho supuso la devastación de grandes extensiones de bosque alto andino (zonas aledañas del PNN Puracé en el costado occidental), pero también la llegada de la violencia por causa del narcotráfico y del “dinero fácil”.

Los municipios más afectados fueron Bolívar, Almaguer y La Vega, provocando:

...desplazamientos de población de los pequeños centros urbanos a las grandes urbes y ciudades intermedias del país y de la población rural a las capitales municipales, además de un proceso acelerado de descomposición social que se traduce en la aparición de diversas formas de delincuencia común (López 1999: 2).

Asimismo, para la década de los noventa, el cultivo de coca se complementaba con el de amapola, para la extracción de látex y el procesamiento y tráfico de la pasta básica de heroína.

La entrada de los cultivos con fines ilícitos trajo consigo nuevos problemas sociales que se derivan del dinero que empieza a circular como consecuencia de la producción y tráfico de la droga. Así, aumentaron seriamente los niveles de violencia, el consumo de alcohol, se detectaron los primeros focos de drogadicción y se reemplazaron valores culturales de la identidad local por los bombardeados por la industria cultural.

La situación es especialmente grave para las comunidades indígenas, donde sus autoridades se encuentran debilitadas y pierden progresivamente gobernabilidad (Amaya 2003: 52).

Durante esta misma época, también hacen presencia en la zona los grupos insurgentes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y la Unión Camilista del Ejército de Liberación Nacional (U.C. ELN). Estos nuevos actores sociales introdujeron nuevos conflictos que degradaron el bienestar social del Macizo. Entre sus actividades, se encontraban

...fiscalizar las administraciones municipales, apoyan algunos movimientos sociales de carácter popular, se manifiestan contra la presencia de cultivos ilícitos (aunque luego serían ellos quienes lo propiciarían), realizan operaciones de ‘limpieza’ en las diferentes comunidades, controlando la delincuencia común, etc. (López 1999: 2).

Estas operaciones se realizarían a través de la toma armada y control de pequeños centros urbanos del Macizo. Las comunidades indígenas sufrirán el reclutamiento por la fuerza de hombres y mujeres jóvenes a los grupos armados, además de atentados contra diferentes líderes de las comunidades rurales (muchos de ellos indígenas).

4.2 EL PUEBLO YANAONA

En este apartado, nuestro interés se centra en analizar la historia, los problemas territoriales e identitarios del pueblo yanaona en el Macizo Colombiano – región donde están suscritos sus territorios coloniales –.

Los yanaonas se denominan los guardianes del Macizo Colombiano. Efectivamente, sus resguardos abarcan lo que comúnmente se conoce como las “zonas frías del departamento del Cauca en el suroccidente colombiano” (Zambrano 1995: 131). Allí, su organización administrativa se conforma de cinco (5) resguardos coloniales²⁵: Río Blanco en el municipio de Sotará, Guachicono y Pancitará en el municipio de la Vega, Caquiona en el municipio de Almaguer, y San Sebastián en el municipio del mismo nombre; como también, tres comunidades indígenas civiles²⁶: Frontino, El Moral y el Oso, en el municipio de la Sierra (Zambrano 1995: 133). Después de la comunidad páez – nasa –, los yanaonas son en densidad demográfica el segundo de los pueblos indígenas del departamento del Cauca.

Respecto a su ubicación en el Macizo Colombiano, el territorio yanaona se caracteriza por tener cuatro tipos de clima y fauna: “Páramo, con plantas

²⁵ Los resguardos coloniales son tierras de propiedad comunal que están bajo la administración de un cabildo indígena, y que tienen tradición de títulos jurídicos anteriores a la República.

²⁶ Las comunidades indígenas civiles son aquellas que han perdido los títulos de propiedad o bien son descendientes de comunidades cuyos resguardos fueron disueltos.

pequeñas, montaña con vegetación arbórea, sabana con cultivos de piso térmico frío y lo caliente, con productos de piso térmico templado” (Zambrano 2003: 25). El clima está estrechamente relacionado con sus rasgos culturales, lo frío y lo caliente hacen parte de su cosmovisión, como veremos más adelante.

Asimismo, sus dinámicas agroeconómicas se diferencian de acuerdo a la variación de su clima —determinada por la altura de la montaña y el territorio—,

...en potreros (para la ganadería), los cultivos de papa (maíz, ullucos, majua), las huertas (hortalizas y plantas medicinales), y la vivienda, en las parcelas de lo frío; las parcelas de lo caliente están por fuera de los resguardos, propicias para la siembra de café, caña y frutas (Amaya 2003: 30).

4.2.1 Los yanaconas durante la Conquista y la instauración del régimen colonial

La historia es poco clara a la hora de establecer el origen del pueblo yanacona. Existen dos hipótesis que arguyen su procedencia, y en ocasiones contradicen a los autores. Por un lado, se establece que los yanaconas “arribaron con los españoles como puntales de la guerra de conquista...” (Zambrano 1995: 20), y por otro, “...algunos piensan que existen relaciones con San Agustín²⁷” (Zambrano 1995: 20). Esta última es una hipótesis confusa pues la arqueología, hasta el momento, no ha podido establecer cómo desapareció la civilización milenaria de San Agustín (3. 000 a. C.), y apenas se conocen algunos artefactos de su cultura: piezas de cerámica, grabados y esculturas.

Por esta razón, profundizaremos en la tesis que sostiene que los yanaconas provienen del Imperio inca y fueron desplazados por los españoles como estrategia para la Conquista. López (1999) y Zambrano (1993, 1995, 2003), acuden a Friede (1976) y Romoli (1962) para analizar esta situación:

...está históricamente comprobado que con los conquistadores llevaron a la región varios miles de indios forasteros y sobre todo anaconas o yanaconas traídos del sur, que también llegaron a formar parte de la población indígena de los

²⁷Cultura milenaria —3 000 años a. C.— prehispánica ubicada en el municipio de San Agustín o Alto Magdalena (departamento del Huila).

resguardos....Además, varios documentos tratan de indios anaconas, como pertenecientes a una tribu o agrupación definida y no solo como un apellido muy esparcido entre los indios de la comarca (López 1999: 5, citando a Friede 1976:22)

Por otro lado Romoli (1962), aclara esta hipótesis y afirma que:

...no fueron ‘miles de indios forasteros’, tal como plantea Friede, sino unos pocos yanaconas quienes llegaron al Macizo Colombiano con los conquistadores españoles (López 1999: 5 citando a Romoli 1962: 273).

Migración en masa o no, lo que se ha establecido (por las crónicas de Indias) es que los indígenas que fueron desplazados al suroccidente colombiano en 1551, procedían del Perú y el Ecuador, y fueron ubicados en la actual zona de Caquiona y en la Loma del Rosal, hoy territorios del pueblo yanacona. Según los autores, estos indígenas en sus lugares de procedencia “gozaban de cierto estatus dentro de la organización social inca –anacona: siervo–, y cumplían funciones militares como la avanzada en el proceso de expansión del Imperio” (Amaya 2003: 27). Esta sería una de las causas por las que los españoles se interesaron por dominar y trasladar a esta comunidad, aunque también el interés se basó en que los yanaconas –o anaconas– tenían una “gran inclinación hacia la vida sedentaria y de las prácticas agrícolas, conveniente para sus propósitos de servirles de ejemplo a los nativos del valle de Pubenza y del Distrito de Almaguer” (Amaya 2003: 27). Es decir, como una estrategia española para sus fines de conquista.

Estas nociones sobre el origen de los yanaconas llevan a Friede (1976), según López (1999:14), a determinar que los resguardos coloniales de los yanaconas en el Macizo Colombiano,

...constituyen núcleos formados artificialmente como consecuencia del despojo forzoso o legal al cual los españoles sometieron a la población indígena.

Sin embargo, este asentamiento indígena asimiló y se apropió de las nuevas dinámicas del territorio para seguir viviendo como pueblo, hecho que han determinado autores como Zambrano (1995: 15), al señalar que, si bien no se han encontrado nexos de los actuales yanaconas con los nativos del Macizo,

...hablamos con certeza de 250 años de vida étnica en el Macizo. Lo cual no es garantía de que siempre hayan sido yanaconas, pero sí lo es de un poblamiento y vida cultural continua, compleja e interétnica muy antigua.

La primera fundación española que se reseña en el Macizo es la de Almaguer, en 1551. Los españoles llegaron aquí atraídos por las minas de oro que existían en el territorio, y más tarde, por las posibilidades de mano de obra que podían obtener de los pueblos indígenas nativos. En esta zona, la dominación y los trabajos forzados, característicos de la Conquista española y perpetrados por los encomenderos, se traducían en el maltrato físico y en la exterminación de la cultura indígena. Este sometimiento e intento de exterminio se quiso atenuar para 1559, con nuevas leyes “que protegían al indígena del servicio personal, del trabajo en las minas y del transporte de cargas. Pero las leyes de la Corona no siempre se cumplían en las tierras americanas” (Amaya 2003:27). Lo que sí se lograría implantar en la zona es la encomienda.

El sentido de pertenencia a la comunidad indígena comienza a extinguirse, al sufrir estos grupos de indígenas el sometimiento y la expropiación de sus territorios. Ahora los indígenas pasan a depender del encomendero y de la Iglesia, que logran “el aniquilamiento étnico” (Zambrano 1995: 134). La estrategia española se materializaría en la agrupación de indios de distintos pueblos, creando la categoría de los “pueblos de indios”; “ello conllevó la presencia en un mismo lugar de distintos grupos humanos cohesionados por un solo gobierno” (Amaya 2003: 28).

A través de la encomienda, el conquistador podía utilizar a los indios para sus empresas económicas y a su vez tenía el derecho de cobrarles un tributo “y se obligaba en cambio a adoctrinar a los indios y a mantener caballo y armas para defender la ciudad española de cualquier ataque” (Langebaek, Melo 1996: 2).

Además de la encomienda, también se instaura en la zona el cabildo, que era la forma organizativa de los pueblos y villas que instauraron los españoles en América. Más adelante, las leyes de la Corona, buscando hacer más rentable

su política tributaria hacia los indígenas, crean los resguardos y los cabildos de indios (finales del siglo XVII). De esta manera, los españoles reconocen a los “indígenas el dominio comunal sobre sus tierras ancestrales” (Amaya 2003: 29), a cambio de intereses económicos. Así, señala López (1999: 7), el resguardo, que nace con fines claros para la explotación española, “se presenta como una institución que permitió a los indígenas del Macizo reproducir su sociedad a través del derecho colectivo de la tierra y la organización del Cabildo”.

Otra forma para la explotación indígena que se implantó en el Macizo fue el “terraje”, que consistía en la entrega de tierras a familias indígenas por determinado tiempo “con el fin de que eliminara la vegetación natural, la trabajara por algunos años y finalmente la entregara en condiciones que permitieran el uso por parte del propietario” (López 1999: 32).

4.2.2 Factores de cambio en la época de la República para el pueblo yanacona: siglo XX

El paso de la Colonia a la República en el Macizo se da en condiciones análogas a lo ocurrido en toda Colombia. Dado que las características son similares a lo expuesto en el anterior capítulo (Indígenas en Colombia), solo nos detendremos en algunos aspectos que vemos necesarios destacar con respecto a la situación de los indígenas yanaconas durante la conformación de la República colombiana.

A inicios del siglo XX, el nuevo Estado colombiano, afanoso por dinamizar su economía, implanta medidas neoliberales que en la zona rural buscan fortalecer y hacer más rentable la producción de la tierra. En el Cauca —con consecuencias sobre el territorio yanacona— serán los hacendados quienes empiecen a desarrollar estrategias agrarias que favorezcan sus apuestas agroeconómicas. En oposición a sus estrategias estaba el empeño de los indígenas por mantener el uso comunal de la tierra, la rotación de sus cultivos para cuidar el suelo y el poco interés por cambiar sus cultivos tradicionales por la producción de monocultivos.

La Ley 89 de 1890 determinaría nuevamente la legalidad de los resguardos y nombraría a la Iglesia como gestora del proceso de civilización de los salvajes. Ante esta ley, los yanaconas emprendieron resistencias para que sus territorios y sus organizaciones no fueran desintegrados, de tal manera que los conceptos de resguardo y cabildo fueron apropiados por los indígenas para defender sus derechos.

De esta manera, la figura jurídica del “resguardo” pasó a ser un referente de identidad indígena para muchos pueblos de la región andina colombiana, por cuanto les permitió reproducir su forma de vida colectiva, aunque su identidad como grupos étnicos diferenciados se viera sometida a un proceso de ocultamiento (López 1999: 8).

Sin embargo, los hacendados, cercanos a la política regional y nacional, no se quedarían quietos en el intento de arrebatárles tierras a los indígenas para acrecentar su producción. Así, las leyes sobre la disolución de los resguardos llegarían al Macizo, pero los yanaconas se acobijaron en la Ley 89 de 1890 que los protegía de la venta o disolución de sus territorios por ser estos inalienables e imprescriptibles. Pese a ello, tuvieron que someterse a las trampas de criollos, que moverían sus cercas para ganar más territorio, disminuyendo el suyo.

La escasez de tierra empieza a generar conflictos a nivel interno del territorio yanacona, especialmente “en los últimos años (70 al 90), trayendo como consecuencia enfrentamientos violentos entre familias al interior de los resguardos” (López 1999: 13). De este modo, una de las salidas urgentes que ven muchas familias es emigrar de su territorio, “en búsqueda de unas condiciones más dignas de sobrevivencia” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 149).

Según algunos investigadores que han analizado el caso de los yanaconas en el Cauca —López (1999); Zambrano (2000); Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez (2008)—, los lugares adonde se dirigieron los yanaconas fueron: La Bota Caucana, Putumayo, Popayán, Cali y el sur del Huila. Pero también emigraron al suroeste del mismo departamento del Cauca,

...a regiones rurales cercanas, formando pequeños asentamientos de población indígena por fuera de los territorios de los resguardos, lo que ocasionó la formación de tres comunidades indígenas civiles en el municipio de La Sierra – Frontino, El Oso y El Moral – (López 1999: 3).

Sin embargo, el hecho de salir de su territorio no significó que perdieran inmediatamente sus referencias identitarias como indígenas, pues siguieron manteniendo vínculos sociales, económicos y políticos con los resguardos coloniales (Rio Blanco, Guachicono, Pancitará, Caquiona y San Sebastián). Es más, los tres asentamientos yanaconas mencionados (Frontino, El Moral y el Oso) lograron consolidar sus cabildos y “fueron reconocidos legalmente en 1989” (López 1999: 3), luego de presenciar diversos conflictos con la administración municipal y líderes de partidos políticos de la región que se oponían a su reconocimiento. Su estructura y organización son idénticas a las de los resguardos de origen; en lo que se diferencian es que estos asentamientos se establecerían en un territorio de propiedad particular,

...de ahí que el fundamento de las comunidades indígenas civiles debe buscarse en su organización socio-política, que gira en torno al Cabildo indígena, y no sobre la dimensión territorial propia de los resguardos (López 1999: 3).

También es importante señalar que muchas de estas familias emigraron a centros urbanos (Popayán, Cali, Armenia) en busca de oportunidades, pero siguieron manteniendo vínculos con sus lugares de origen –ya analizaremos más adelante cómo, a finales de los años 80 y década del 90, estos colonos realizan una significativa aportación para la reconstrucción su pueblo—. La migración ha sido uno de los problemas más fuertes que han evidenciado los yanaconas, pero no el único. Sobre la migración yanacona hablaremos más detalladamente en párrafos posteriores. Ahora nos interesa seguir enunciando otros conflictos que han surgido en su territorio y que han atentado contra sus tradiciones políticas y culturales.

Llama la atención que es justamente en el departamento del Cauca donde se origina la mayor movilización indígena reseñada en Colombia²⁸. Sin embargo, la literatura señala que los yanaconas, aun estando ubicados en este departamento, no quisieron ser parte de estos procesos organizativos. Dos son las hipótesis que se han señalado: la primera tiene que ver con que los yanaconas no se identificaban con el resto de indígenas en la región ya que habían sufrido una ruptura cultural muy fuerte (solo guardando las formas tradicionales del mantenimiento de la tierra, la alimentación y su relación con la naturaleza); y, por otro lado, la segunda hipótesis señala que los yanaconas mantuvieron la defensa de sus resguardos fundamentada en el carácter “legalista”, es decir, muy cercano a la apropiación de los cambios impuestos por el Estado.

Siguiendo a Friede, López (1999:8) señala que la postura “legalista” buscaba establecer acuerdos con el aparato estatal para obtener mejores condiciones de vida desde una resistencia pacífica. Ese carácter legalista fue:

...quizá la estrategia que ha permitido a las comunidades indígenas del Macizo Colombiano continuar viviendo y reproduciendo su sociedad y cultura, pues solo a través de su resistencia pacífica a la extinción de los resguardos, estas han podido mantener su consciencia de ser indígenas.

Esto hizo también que los yanaconas se vincularan, de cierta manera, a las dinámicas políticas – municipales y departamentales – que se desarrollaron en el Cauca, más que a la movilización regional del CRIC. Esto implicó que los partidos políticos quisieran cooptar a los líderes indígenas yanaconas, muchos de ellos representantes de los cabildos, que más adelante (permeados por el clientelismo y la corrupción) empezarían a perder autoridad legítima dentro de sus propios territorios.

Los años setenta del siglo XX marcarían una difícil etapa de desconocimiento y falta de credibilidad de los yanaconas sobre su propio cabildo, autonomía y representantes. Lo que se presenció fue que

²⁸ Movilizaciones que a su vez exigían nuevas leyes a favor de los pueblos y generaron procesos trascendentales que fueron más allá del Cauca y se desplegaron por toda Colombia. Este es el caso del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC.

...personas ajenas a las comunidades estaban manipulando la capacidad de convocatoria de los Cabildos indígenas en favor de sus intereses políticos partidistas de filiación Liberal o Conservadora, instalando una red clientelista al interior de la cual se tomaban las principales decisiones (López 1999: 4).

Por otro lado, la educación impuesta por el Estado hizo que los yanaconas fueran perdiendo algunas de sus prácticas culturales (el uso de la lengua, el trueque, la medicina tradicional, entre otras) y cada vez más se sintieran “colombianos y mestizos”. Una educación que, como relata Jair Quinayás, líder indígena yanacona en los departamentos de Cauca y Huila, “quiso meternos por los ojos la religión católica, el idioma español y la enseñanza colombiana; nunca aprendimos sobre nuestro mismo pasado” (Jair Quinayás, entrevista realizada en Junio 2011). Además, en el caso de la religión, el problema no terminó ahí. Según el cabildo mayor yanacona, pronto empezaron a llegar al territorio “múltiples religiones” —cristianos, testigos de Jehová, entre otros—, que comenzaron a incidir sobre el indígena para cohibirlo de participar de sus tradiciones culturales —música, baile y chicha— y organizativas, y “vuelven al indígena sumiso y temeroso creyendo que el ser líder es pecado” (Palechor 2001, 81).

Del quechua, idioma que los yanaconas consideran su lengua materna, los investigadores señalan que queda muy poco. Pese a ello, conservan “en su lenguaje cotidiano, toponimias, sistema botánico y apellidos, hay rasgos de su pasado cuyos orígenes se remontan a más de 3. 000 años” (Zambrano 1995: 137). Lo más frecuente es encontrar palabras del quechua en sus ritos y celebraciones, y también en apellidos como: Mamián, Anacona, Chicangana, Palechor, Piamba, Quinayas, Yangana, Chimunja, Chilito, Imbachí, Guaca, Guatapo, Ijaji, Papamija, entre otros (Palechor 2001: 3).

Como ya anunciamos, la violencia provocada por los cultivos ilícitos y por el narcotráfico supuso un problema general para los indígenas del Macizo Colombiano. En un primer momento, los cultivos ilícitos parecieron mitigar la pobreza a que se enfrentaban los yanaconas; con la bonanza generada por estos

cultivos, hubo trabajo para todos. Un ejemplo de ello, analizando el papel de la mujer durante esta época, fue la bonanza amapolera:

La mujer es utilizada en las labores de rayandería y en labores de cocina...generando desmembramiento del núcleo familiar ya que se dejaron los hijos al cuidado de personas distintas al núcleo familiar (Palechor 2001: 42).

El reclutamiento de menores, los conflictos sociales provocados por la “cultura del narcotráfico”, el mal uso de la tierra, fueron otros problemas que en las décadas de los años setenta y ochenta acarreó este flagelo. Así,

...los ingresos por cultivos de amapola se convierten en un importante factor dinamizador de conflictos y de intereses, entre sectores sociales que acceden a la riqueza y al prestigio económico (Zambrano 1995: 137).

Aunque no hemos enunciado todos los problemas y conflictos que hicieron presencia en el territorio yanacona, lo visto hasta el momento contribuye a dibujar un incipiente mapa de conflictos territoriales, económicos, sociales y culturales que han permeado a la cultura yanacona. Es precisamente este mapa de conflictos lo que lleva a Zambrano (1995) a argumentar que en el Macizo existe una complejización de la cultura y la etnicidad yanacona.

Para la década de los ochenta, los resguardos yanaconas habrían perdido elementos fundamentales de su memoria histórica y cultural. Solo habitar en los “territorios de resguardos era el único elemento con que los habitantes de estos territorios contaban para el reconocimiento de su condición de indígenas” (López 1999: 7).

4.3 LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA “YANACONICIDAD”

Partimos de la crisis política, social y cultural que vivían los yanaconas a finales de los años setenta e inicios de los ochenta, para evidenciar cómo se empiezan a gestar en el territorio analizado procesos organizativos – externos a las estructuras tradicionales, cabildo – que comienzan a aportar señales para la reconstrucción y la unidad del pueblo. Así, en cada resguardo colonial empiezan a surgir diferentes procesos organizativos:

...gremio de maestros del resguardo del Río Blanco, que desde 1985 vienen trabajando en un proceso de reflexión y participación en las decisiones políticas de la comunidad; la Asociación de Jóvenes Indígenas de Río Blanco (AJIR) y el Movimiento Cívico de Caquiona por esa misma época (López 1999: 5).

Pero las apuestas organizativas no solo se realizarían en el territorio original sino que, por un lado, las comunidades que emigraron dentro del mismo departamento también se organizarían, para hacer frente a la solicitud de legalización de este nuevo territorio como yanacona; y por otro, los yanaconas que se habían asentado en las ciudades capitales (especialmente en Cali y Armenia) verían la necesidad de unirse para, desde la distancia, seguir fortaleciéndose como pueblo. Así,

...desde 1982 creaban organizaciones como ACUR (Acción Cultural Rioblanqueña) y posteriormente CREAM (Colonia Residente en Armenia), cuya participación ha sido decisiva en el proceso de reindigenización yanacona (López 1999: 5).

A partir de estos primeros esfuerzos organizativos se empezaría a gestar en la región del Macizo un movimiento urbano-campesino que buscaba llamar la atención del Estado respecto a los problemas más urgentes de su población (atención básica, pobreza, infraestructura, tierras, etc.). Para 1991, este movimiento congregaría líderes tanto indígenas como campesinos de los municipios de Almaguer, Bolívar, La Vega, La Sierra, Rosas, Santa Rosa, Sotará y Mercaderes. De esta unión nacería el Comité de Integración del Macizo Colombiano (CIMA), entre cuyas actividades más reseñadas se encuentra el “paro del Macizo Colombiano”, durante el cual lograron movilizar a “más de veinte mil personas que en la población de Rosas taponan la carretera Panamericana como estrategia para establecer negociaciones con el Estado para buscar soluciones a sus problemas” (López 1999: 4).

Para esta época, los partidos políticos ya se habían encargado de cooptar líderes yanaconas en sus proyectos, y fueron precisamente estos quienes hicieron la oposición al incipiente movimiento rural de la región. Pese a ello, el CIMA —encabezado por líderes de las organizaciones de maestros, jóvenes, y líderes de las colonias— se fortaleció frente a los ataques provocados por la

oposición, pues una de sus propuestas era justamente la de contrarrestar “la politiquería” y la corrupción que había entrado a su territorio. Los indígenas y campesinos ya estaban cansados del:

...caduco sistema de intercambio de favores por votos de apoyo a los candidatos de dichos partidos como aspirantes a ocupar un cargo político representativo en la asamblea departamental, la cámara de representantes o el senado (López 1999: 5).

La estrategia de lucha fue clara: la nueva generación de líderes indígenas debía ocupar el lugar de los líderes "politiqueros" que se habían apoderado del resguardo. Y así fue. Estos empezarían a crear más espacios para la participación política y a generar estrategias para el fortalecimiento cultural de su pueblo.

Por iniciativa de los jóvenes líderes de los resguardos de Caquiona y Río Blanco, en el año de 1989 se reúnen los cinco representantes de los resguardos que conformaban el pueblo yanacona, y en dicho encuentro se plantea la necesidad de emprender “una serie de acciones en dirección a la apropiación étnica y movimiento organizativo de orden local” (Amaya 2003: 31).

Zambrano (1995: 25) define el movimiento étnico yanacona como:

...un intento colectivo que impulsa un sistema de creencias compartido cuyo objetivo es reorganizarse internamente como pueblo yanacona mediante la unidad del territorio y los cabildos y reivindicarse como pueblo indígena para obtener derechos ciudadanos en Colombia, como son el reconocimiento a la jurisdicción y a la autonomía. Su base es la conciencia de ser indígenas, la tradición cultural de un pueblo, la contigüidad territorial, los derechos indígenas y su autoridad de gobierno.

Los yanaconas buscarían articular y unir su comunidad, mediante la reivindicación de su identidad indígena en el Macizo. Pero, a su vez, es un movimiento que explícitamente tiene por bandera el hecho de ser colombianos, lo que lleva al Estado y a la sociedad a pensarse como Estado multicultural “...como rasgo fundamental del ejercicio ciudadano; un movimiento en pro de la igualdad ciudadana y cultural dentro de un Estado pluralista” (Zambrano 1995: 25).

Pero es importante señalar que esta apuesta de los yanaconas no nace en conexión con los procesos regionales que se desarrollaban en el Cauca (desde el CRIC), sino que surge desde el inconformismo y la reflexión del propio pueblo. Muchas comunidades indígenas en Colombia aprovecharon el contexto de resistencia y reivindicación generado desde el Consejo Regional Indígena del Cauca (y también de la AICO) —que buscaba la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas—; sin embargo, en el caso yanacona no hubo un nexo directo; “...su sentir de pueblo no era una influencia de discursos de las organizaciones indígenas, sino una idea propia nacida y elaborada desde muy dentro de su vida étnica” (Zambrano 1995: 29).

La mayor diferencia que encontraron los yanaconas con los movimientos regionales del Cauca consistía en que esta comunidad tenía como objetivo unir a su pueblo con los demás, antes que diferenciarlo de estos culturalmente — como expresaban las demás comunidades regionales o nacionales —. Zambrano (1995: 28), citando a Orlando Hormiga, líder yanacona, señala:

...unirnos todos ; como se dice, en una sola organización... para la historia del renacer de nuestro pueblo ... es pensar para articular, integrar y unir, no como las otras comunidades que piensan en colocar límites, en hacer desligaciones.

Cuando Hormiga dice “unirnos todos”, se refiere a la región del Macizo. En efecto, el yanacona entiende que en su territorio hay diversidad de actores, —unos que son y se reconocen yanaconas, otros que se consideran indígenas pero no yanaconas, otros que son el resultado de la mezcla con mestizos— o una “miscegenación” de actores del Macizo, como arguye Zambrano (1995), por lo que la apuesta yanacona busca armonizar la diversidad de su propio conglomerado social; “por eso para ellos el territorio es social”. De allí que se hable de región y no de cultura o de una sola comunidad indígena yanacona; en este caso, “se debe interpretar la etnicidad sin una base social determinante, sino como un proceso social de construcción de sentido” (Zambrano 1995: 24).

Como señala Orlando Hormiga, refiriéndose a la importancia de la organización yanacona, se trata de “una cobija que nos sirva para todos los que

estamos aquí dentro del Macizo Colombiano como comunidades indígenas y campesinas...y que todos participemos en su elaboración". Ante esto, apunta Zambrano que "ese es el pensamiento yanacona: inclusivo, constructivo y pluralista" (Zambrano 1995: 27).

Reflexionando sobre esta movilización yanacona, Zambrano señala que es la muestra de cómo la cultura y la etnicidad son estrategias para el reconocimiento de una "ciudadanía plural", es decir, la movilización de grupos sociales dentro de un mismo territorio por el respeto de los derechos colectivos. Por ello, los yanaconas "no presentan un conflicto directo con la tierra, su mirada está más en la comprensión del territorio y en hacer país dentro de un país" (Zambrano 1995: 27).

De esta manera, el movimiento yanacona determinó que una de sus primeras tareas era fortalecer su identidad a través de la organización, es decir, construir "la yanaconidad". Esta tendría dos objetivos claros: por un lado, la reconstrucción de su comunidad política y, por otro, el reconocimiento nacional y regional como pueblo (Zambrano 1995).

Así, "la yanaconidad" se convertiría en el factor "estructurante e institucionalizador del sentido" de este pueblo, es decir, una estrategia para la unificación y acentuación del ser yanacona desde directrices político-culturales que buscaban fortalecer su identidad más allá del núcleo familiar. Como señala el cabildo mayor yanacona:

Los yanaconas, somos conscientes de que hacemos nuestra propia historia, de que las casas las dañan los de afuera pero nosotros los de adentro las podemos reconstruir. Estamos creciendo como los ríos que a medida que trazan su cauce se alimentan de afluentes que les brindan salud y los fortifican en su rumbo ("Señas para andar caminando", pronunciamento de Guachicono, en Zambrano 1993: 97).

La yanaconidad buscaba la unificación de sus resguardos bajo la bandera de la unidad y la reconstrucción de una identidad, para poder reivindicar su cultura y su territorio. En sí, es una estrategia para

Responder a los cambios culturales y sociales actuales manteniendo un sistema de creencias compartidas alrededor de una idea de pertenencia o de origen común, que les permite a través de su conciencia indígena asumirse como pueblos y no como comunidad indígena (Lopera y Hoyos 2008: 152).

Para empezar, en los yanaconas lo prioritario no solo era su territorio, sino el fortalecimiento institucional de los cabildos indígenas “como entidades políticas tradicionales”-autonomía de sus autoridades, el reconocimiento de su territorio y el desarrollo de sus comunidades-. López (1999: 11) señala que

“la ‘casa yanacona’ fue la metáfora que representa el espacio territorial, político y social que da abrigo a la cultura yanacona, entendida como la propia vida que los indígenas del Macizo Colombiano están construyendo para sí mismos, pero siempre en relación con los ‘otros’”.

Para inicios de los años 90, Colombia experimentaba todo un proceso de reconstrucción constitucional. La visión de Colombia como Estado pluriétnico y multicultural abría en sí nuevos escenarios para la integración de las etnias, y estas encontraron fundamentos legales para la reconstrucción de sus resguardos.

Con la Constitución de 1991, se plantearon nuevos escenarios y estrategias legales que favorecieron el proyecto político y cultural yanacona. Los Planes de Vida, por ejemplo, una exigencia del Estado²⁹ y una necesidad de los pueblos para materializar sus intereses, fue una herramienta para recopilar todas las apuestas de “la yanaconidad”. Según el cabildo mayor yanacona, el Gran Plan de Vida yanacona³⁰ se entendió como “un proceso que permita identificarnos como yanaconas y podamos subsistir en el tiempo como Pueblo con todas nuestras características culturales, sociales, políticas, económicas, ambientales y míticas” (Palechor 2001: 8).

²⁹ Los Planes de Vida, son una exigencia del Estado en su afán por dar cabida a las comunidades indígenas dentro de su Plan de Desarrollo (Ley 152 de 1994).

³⁰ El Gran Plan de Vida del pueblo yanacona o Gran Plan de Vida del cabildo mayor, es la ruta espiritual, cultural y política de esta comunidad. A partir de él se construyen los Planes de Vida que rigen cada uno de los resguardos y asentamientos que componen el pueblo yanacona.

Su elaboración se gestó en la asamblea general –según ellos, el “alma de los pueblos”–, donde todos pudieron participar y aportar para su construcción. De las discusiones se establecieron varias problemáticas que vivían los yanaconas, tales como:

Asentamiento de foráneos en nuestro territorio; presencia de cultivos ilícitos dentro de nuestro territorio; presencia de grupos armados al margen de la ley dentro del territorio; escasez de tierras para trabajar; alto índice de emigración; desorden social y violación de los derechos humanos; mal manejo del medio ambiente; bajo rendimiento y pérdida gradual en la producción agrícola y pecuaria; aumento del índice de desnutrición; altos índices de morbilidad y mortalidad; falta de vías de transporte; deficiencia en servicios públicos: comunicaciones, energía eléctrica, agua potable y alcantarillado (Palechor 2001: 10).

Además del fortalecimiento de su organización política, entendieron que, paralelamente al trabajo de la reconstrucción de la “casa yanacona”, se debían revitalizar los “elementos culturales tradicionales, que hoy imaginan relacionados con la historia y cultura de la sociedad inca. Esta memoria es la que hoy proporciona los referentes simbólicos que “orientan su visión del mundo y dan significado a su vida” (López 1999: 11). Es decir, iniciaron todo un proceso de reconstrucción de la memoria colectiva.

4.3.1 La unión del pueblo yanacona

Proclamamos que: el Macizo Colombiano, principal núcleo hidrológico del país, de una biodiversidad que lo ubica como centro ecológico de Colombia y del Mundo, es patrimonio del Pueblo Yanacona. La estrechez de nuestro espacio vital, debido a la reducción de nuestro espacio territorial, pone en serio riesgo la supervivencia de nuestro pueblo milenario, nos obliga en el presente a declarar que el territorio Yanacona debe garantizar la vida en dignidad para todos los seres que lo compartimos; por lo tanto lo consideramos como un bien integral social. (Proclama de Rio Blanco –Señas para andar caminando–)

La “yanaconidad” se convirtió en una estrategia política para el reconocimiento de los yanaconas como pueblo indígena y la reivindicación del

respeto de sus derechos como ciudadanos. Su proyecto político se materializó a través de su reorganización interna, tanto en los resguardos de origen como en los nuevos territorios donde hubo asentamientos yanaconas. Para ello, en las asambleas se establecieron los pilares —o políticas— del pueblo³¹, jornadas para la elección de nuevos líderes indígenas, se tejieron estrategias de formación política y ciudadana —brindando espacios políticos para líderes indígenas, abiertos a su condición de género—, se establecieron normas para la participación colectiva en asuntos culturales y comunitarios —se realizaban expresiones artísticas propias de su cultura y, a través de la oralidad, se reconstruían y relataban los mitos de origen—. A su vez, se vio la necesidad de apoyar a las comunidades yanaconas fuera del territorio originario y se establecieron las dinámicas de trabajo en red desde el cabildo mayor hacia los demás resguardos —originarios o no—, etc.³²

De esta manera, una de sus primeras tareas fue consolidar el cabildo mayor como institución que guía y direcciona la comunidad política. Como señala Fredy Chicaganga, líder yanacona que participó en la reconstrucción de la “casa yanacona” en el resguardo de Río Blanco-Cauca, el cabildo mayor surgió con la idea de que “los cabildos pudieran tener una coordinación y tener la forma de que los cabildos cogieran más fuerzas y cogieran autonomía” (Fredy Chicangana, entrevista realizada en abril de 2013).

También fue labor del cabildo mayor,

Mirar, evaluar y hacer estudios de quienes eran
realmente los indígenas que habían salido que

³¹ Los yanaconas determinaron que su pueblo debía regirse bajo políticas propias —o pilares— que orientaran la vida de su pueblo: el Pilar Social, Pilar Cultural, Pilar Político, Pilar Económico, Pilar Ambiental y Pilar de Relaciones Internas y Externas.

³² Todas estas iniciativas políticas y culturales de los líderes dieron origen, como ya mencionamos, al Plan de Vida Yanacona o como también se le denomina El Gran Plan de Vida del Pueblo Yanacona. Según el cabildo Mayor, el Plan de Vida es la sistematización de los resultados de las asambleas yanaconas que buscaban la sensibilización de la necesidad de “levantar” la casa yanacona (yanaconidad). Dichas construcciones colectivas partieron de una serie de diagnósticos de los resguardos, la definición colectiva de los pilares, la formación de líderes indígenas y la concientización del retorno a las manifestaciones culturales que identificaban a esta comunidad.

merecieran una certificación³³ digamos de que eran de territorios originarios para que se pudieran organizar"... "luego ya legalizados, si tu padre te reconoce, tú no tienes que después seguir dependiendo de tu padre eternamente, ni decir: ¿papá qué hago? No, yo ya puedo y soy capaz y le digo pa' hagamos esto, mira papá tú vas mal por ese lado hagamos esto; eso es lo que hemos querido como pueblo" (Fredy Chicangana, entrevista realizada en abril de 2013).

El cabildo mayor se estructura en una junta directiva compuesta por cinco dignatarios elegidos de forma comunitaria: gobernador mayor, vicegobernador mayor, secretario, tesorero y fiscal; en él también hacen parte,

Un equipo colaborador, el consejo de autoridades tradicionales, coordinadores de programas, coordinadores de proyectos, asamblea comunitaria (instancia que decide); cada pilar y programa a su vez tiene su respectiva estructura funcional y operativa (Quiénes somos, naciónyanacuna.com).

Asimismo, también forman parte del cabildo mayor la Directiva Zonal Indígena del Macizo Colombiano DIZIMAC, la Directiva Yanacona Indígena del Macizo Colombiano DIYIMAC y la Comisión Permanente.

La siguiente tarea estaba encaminada hacia el reconocimiento y apoyo para la legalización de los asentamientos indígenas que estaban fuera del

³³ La certificación que expedía el cabildo mayor a las comunidades que se definían como yanaconas fuera del territorio colonial se basaba en una serie de requisitos que dichas comunidades debían cumplir. Estos requisitos se van alcanzando a lo largo de varias etapas. La primera de ellas, A) debían demostrar que los apellidos de los comuneros eran yanaconas, B) cada gobernador de cabildo (colonial) debía expedir un documento que certificara que cada persona pertenecía a una de las familias yanaconas en el Cauca, C) mostrar la creación de un cabildo (aún sin territorio) que diera cuenta de la organización política y del número de familias que componen la asamblea general de la nueva organización, D) el líder o líderes de la organización deben someterse a una audiencia ante el cabildo mayor y la asamblea general de los resguardos coloniales en la que deben justificar el motivo por el que quieren volver a ser yanaconas fuera del territorio y las razones que los llevaron a salir de su antiguo territorio; un segundo momento, en el cual A) la comunidad que solicita la certificación debía demostrar a la asamblea en los resguardos coloniales que aún mantenían costumbres y tradiciones yanaconas: música, danza, rituales, medicina tradicional, entre otros, B) recibir la visita del cabildo mayor y demostrar que en el nuevo territorio se realizaban prácticas culturales yanaconas (asambleas generales, mingas o trabajos comunitarios, celebraciones); y un momento final en que se definía, A) la elaboración del Plan de Vida de la nueva organización, B) las formas de articulación al cabildo mayor (reuniones periódicas en los resguardos tradicionales, formas de participación en la estructura política del cabildo mayor y momentos de celebración ritual de todo el pueblo yanacona).

territorio: asentamientos en otros departamentos y en zonas urbanas —cabildos urbanos—. En ellos, la estructura del cabildo fue similar a la de los resguardos coloniales: gobernador del cabildo, vicegobernador, secretario, tesorero, regidores, alcaldes, alguacil, guardias para el control social; y, dependiendo de cada territorio, autoridades internas tales como: equipos mixtos³⁴, mayores y mayores sabios en medicina tradicional, los cabildos escolares, comités, entre otros.

Para ello, contaron con las ventajas que les ofrecería la Constitución de 1991, la cual les posibilitaba la unificación simbólica de su pueblo a través de nuevas formas territoriales -cabildo urbano, cabildo indígena fuera del territorio colonial, asentamiento indígena, etc.-. De esta manera, el cabildo mayor yanacona agrupó inicialmente a quince (15) organizaciones yanaconas en todo el país. En la actualidad, representa a veintinueve (29) comunidades:

Caquiona Municipio de Almaguer; San Juan Municipio de Bolívar; El Moral, El Oso, Frontino y Puertas del Macizo Municipio de La Sierra; Guachicono, Pancitará, Paraíso, Santa Bárbara y Nueva Argelia Municipio de La Vega; Cabildo Indígena Yanacona de Popayán Municipio de Popayán, Cabildo Indígena Yanacona Avelino Rosas Municipio de Rosas; San Sebastián, Papallaqta Municipio de San Sebastián; Santa Martha y Descanse Municipio de Santa Rosa; Rioblanco Municipio de Sotará en el Departamento del Cauca. Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali Municipio de Santiago de Cali, Armenia Municipio del Quindío, Bogotá Distrito Capital. San Agustín Municipio de San Agustín, Intillacta, Rumiayaco Municipio de Pitalito, Yacuas Municipio de Palestina; San José de Isnos Municipio de Isnos en el Departamento del Huila, Villa María de Anamú Municipio de Mocoa, Bajo Mirador Municipio de Orito, Dimas Onel Majín Municipio de Puerto Caicedo en el Departamento del Putumayo (Quiénes somos, naciónyanacuna.com)

Como ya señalamos, el otro campo de acción complementario al de la organización fue el del fortalecimiento y reconstrucción de su memoria colectiva, a través de lo que algunos denominaron “el refrescamiento de su memoria”.

³⁴ Los equipos mixtos son organizaciones conformadas por líderes indígenas —cabildo— y mestizos —JAC— que tienen la labor de mantener un diálogo permanente entre ambas formas de justicias en el territorio. Los equipos mixtos suelen existir en territorios donde habitan tanto campesinos como indígenas.

Uno de los aspectos fundamentales de este proceso se centraba en la transformación de los aspectos culturales. La transformación cultural yanacona había sido una constante a lo largo de la historia, desde la migración del Ecuador y Perú, durante el asentamiento en el Macizo, la migración fuera del Cauca, la imposición en la Colonia y la República, entre otros. Estos hechos, según Zambrano —siguiendo documentos etnohistóricos—, llevaron a certificar “su defunción”. Sin embargo, insiste este autor, también permanecieron

...tradiciones y concepciones del mundo, sus formas asociativas, viviendo en resguardos de origen colonial y sobre todo tienen una identidad de su existencia como indígenas (Zambrano 1995: 22).

La reconstrucción de su memoria y tradiciones culturales se hizo a partir de los mayores y mayores, que conservaban recuerdos de su cosmovisión y cultura, pero también, de los aportes que brindaron las organizaciones yanaonas que trabajaron desde las ciudades para investigar y buscar en la historia oficial —e investigaciones propias— qué se había relatado del pasado cultural de su pueblo:

La historia como pueblo es la historia colectiva escrita por los historiadores indígenas y blancos y que muchas veces los propios indígenas desconocen, la historia como memoria está con ellos, hace parte de su cotidianidad...,...es su memoria social, entendida esta como todo aquello que los individuos recuerdan de sus experiencias locales y regionales (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 149).

Esa memoria social se argumenta también porque los yanaonas, durante los cinco siglos de fragmentación por presiones externas, “siempre han resistido colectivamente”, hecho que se analiza desde sus usos y formas de entender el mundo. Zambrano (1995: 21) caracteriza antropológica y políticamente a los yanaonas y afirma que es fácil encontrar en estos pueblos:

...la existencia de un territorio común, instituciones similares de gobierno, patrones culturales parecidos entre ellos y distintos de los demás y por ser una unidad endógama que presenta niveles bajos de estratificación social. También por el carácter de desarrollo de una identidad interna (proceso de apropiación y fortalecimiento étnico de los indígenas del Macizo Colombiano) y la búsqueda del reconocimiento basado en las diferencias

culturales y en el derecho de los pueblos indígenas establecidos en la constitución política.

De esta manera, se empiezan a reconocer y divulgar diferentes rasgos culturales que los unen y que son comunes a sus pobladores —lo mitológico y lo natural, la música y la danza en sus celebraciones, el arte y sus creencias con respecto a la medicina tradicional y el manejo de la tierra—, aunque estos hagan parte de la mezcla vivida durante su historia,

..cabildos hispanos, vírgenes remanecidas y el español como lengua cotidiana; de que no son gente producto de una raza pura sino de miscegenaciones permanentes, y de la existencia de un territorio dividido, con voluntad de unidad, de integración y de solidaridad como pueblo a través de la idea de etnia (Zambrano 1995: 16)

4.3.2 Cosmovisión y tradición cultural Yanacona

Del proceso de "refrescamiento de la memoria", como lo denominan los yanaconas, no referiremos a las principales características culturales que ha reconstruido y conservado esta comunidad. Una de ellas tiene que ver con el origen mítico de su pueblo. Según la tradición yanacona, el cosmos se conforma por tres mundos (superpuestos):

...el mundo de abajo, donde viven los Tapucos, seres semejantes a los humanos que se alimentan del vapor de las comidas, ya que no tienen ano y no pueden excretar los desechos alimenticios, un mundo "caliente"; el mundo intermedio o este mundo, donde viven las personas, las plantas, los animales y algunos seres espirituales, un mundo frío; y finalmente el mundo de arriba, que es el lugar donde vive Dios y los santos, ellos se encuentran en el centro del firmamento, en el cielo, y más arriba están el sol y la luna (Zambrano 1995:137).

Esta cosmovisión tiene su reflejo en el territorio (la montaña o el Macizo). Para el yanacona existen sitios bravos y mansos, lugares que determinan los usos y el respeto sobre la tierra. Según el Gran Plan de Vida yanacona (2001), en el primero (sitios bravos), existe el equilibrio entre la naturaleza —páramo, lagunas, riachuelos, que germinan de la alta montaña— y sus guardianes (mitos como el Jucas, Garrabas, la Puma, Chuzo, Longo, Viuda, Duende, Patasola, Fraile, que previenen de daños espirituales).

Esta relación ser humano –naturaleza, religión propia y apropiada han permitido la conservación de un espacio vital en la ecología Nacional como es el Macizo Colombiano, cuna de los 4 ríos más importantes del País (Palechor 2001: 41).

Con "bravo" se refiere el yanacona a que su comportamiento es agresivo – porque a estos sitios les han otorgado carácter – cuando el hombre entra en estas tierras sin permiso. Esta agresividad llega hasta tal punto de que allí el hombre puede llegar a perder la vida. Se trata de sitios que no son de dominio del hombre: “cuando se recorre un territorio de estos y comienza a nubar o caer llovizna, se dice que no le gustó y lo más conveniente es que las personas se retiren” (Zambrano 1993: 17). Por el contrario, los sitios ‘mansos’ son zonas donde vive el hombre y desarrolla todas sus actividades cotidianas; son aquellos lugares ‘domesticados’ a través del amansamiento³⁵. Según Zambrano (1993: 126), el amansamiento

Es el proceso mediante el cual un sitio bravo es sometido a la voluntad del hombre, convirtiéndolo en un paisaje cultural. La ocupación definitiva de un espacio geográfico es la causa principal para que los sitios catalogados como bravos pierdan esta característica.

Como se puede apreciar, la geografía del Macizo, y la de los Andes en general, constituyen la pieza fundamental de la cosmovisión indígena yanacona. Estrechamente ligado a esto se encuentran también otros rasgos culturales que identifican al yanacona con su territorio y la unidad. Así, la economía agrícola de los yanaconas está ligada a las actividades agropecuarias que se pueden realizar por debajo de los 3. 000 y por encima de los 1. 800 metros. Sin embargo, el límite geográfico se ha ido acrecentando a lo largo de la historia, por lo que “lo usual es que la tumba y quema para actividades agropecuarias se practique hasta los 3. 200 m.s.n.m.” (Palechor 2001: 62). La

³⁵ Esta tradición cultural del pueblo yanacona hizo que hasta el siglo XIX la parte alta del Macizo Colombiano mantuviera su naturaleza casi intacta (refiriéndonos a la vegetación originaria), ya que eran considerados sitios sagrados. Sin embargo, entrada la República, se inició el proceso de expropiación del territorio indígena por parte de hacendados, políticos y mestizos, llevándolos a ocupar estos sitios sagrados y a la vez, generando una ruptura en su cosmovisión. Como señala el cabildo mayor yanacona, este desplazamiento ha hecho que los usos, costumbres, la medicina tradicional y la cultura en general se hayan debilitado

actividad yanacona dentro de su territorio se lleva a cabo en dos campos fundamentales: la agricultura y la ganadería.

Las fases lunares son las guías para la agricultura del yanacona³⁶. Los tiempos demarcados por la luna serían los momentos clave para la siembra, deshierbe y cosecha; y, aunque poseen la claridad y el sentido de la rotación de los cultivos para favorecer la tierra, la disminución de sus territorios durante la época colonial y de la República hizo que el yanacona empleara “una técnica llamada guaneo, que consiste en abonar la tierra con estiércol de animales domésticos como el conejo, el pato, la gallina y el cuy, entre otros” (Zambrano 1993: 16).

A cada indígena se le ha asignado un pequeño espacio dentro del resguardo para que pueda cultivar y alimentar a su familia. Dentro de cada territorio familiar existe la “chagra” -huerta-, que por lo general, se compone de una gran diversidad de combinación y asociación de cultivos, algunos de los cuales son: maíz, frijol, arracacha, calabaza, ají, majua, papa, haba, trigo, ulluco, batata, oca, quinua, coles, arveja, paico, cebolla, zapallo, plantas medicinales y árboles frutales (Palechor 2001:3). Pese a esta gran variedad, el cultivo que siempre está en todas las chagras del territorio yanacona es el maíz.

Antes de que llegara la moneda³⁷, recuerdan los yanaconas, existía el trueque. Esta actividad, que se trata de conservar en el territorio, la realizaban con otras comunidades con las cuales podían intercambiar productos de clima frío por productos de clima caliente, “o el pago de algún servicio, en especie” (Palechor 2001: 4).

Las bajas temperaturas también han determinado la indumentaria yanacona; por ello, la materia prima de su atuendo es la lana, con la que elaboran de manera artesanal la manta, la pilcha, la jigra, la cusma y el chumbe,

³⁶Con respecto a “las fases de la luna”, el cabildo mayor yanacona (2001:4) señala que la luna no solo determina la siembra de los cultivos, sino también se aplica para el paleo, el corte de madera para la construcción, la castración de animales, el corte de cabello, la exposición de heridas, el nacimiento de los niños y otros.

³⁷La primera forma monetaria que introducen los españoles para negociar productos es el rial.

y para su confección han creado instrumentos como “la guanga, la chanchuala, la puchicanga, la macana, el bajador, el inguil, la trama, la china, y el piruro” (Palechor 2001: 3).

Por otro lado, existen en la comunidad personas especializadas en la aplicación de la medicina en el pueblo, o bendecidas por poseer “poderes especiales” en sus manos para volver a traer el equilibrio en la persona. Dentro de ellos se encuentran el yerbatero, quien conoce las aguas medicinales para la enfermedad, el sobandero, quien atiende los accidentes por dislocación o fractura, las parteras, que controlan los embarazos y “arreglan el niño en el vientre de la madre” para el buen parto, y el curandero, que posee poderes especiales para “curar el susto, ahuyentar los espíritus del mal cuando estos se apoderan de las personas, de las casas o de las chagras” (Palechor 2001: 3). Aunque sus prácticas y conocimientos medicinales fueron perseguidos a lo largo de la historia, ellos señalan que

...las comunidades indígenas aún conservamos muchos de estos conocimientos ancestrales y concretamente nuestro pueblo yanacona todavía no ha perdido esta importante característica cultural, se conservan muchos conocimientos en este aspecto (Palechor 2001: 33).

Los yanaconas reconocen el quechua como su lengua originaria. El quechua se convirtió en un símbolo en la construcción de la yanaconidad porque representa la unión del presente con su pasado³⁸. Sin embargo en la actualidad, entre los yanaconas el uso del quechua “solo se limita a la existencia de algunos topónimos³⁹, antropónimos y algunos vocablos de uso cotidiano” (López 1999: 6).

³⁸ Muchos pueblos indígenas de la región andina relacionan su identidad con el Imperio inca y la el quechua es la manifestación que más los liga a este pasado.

³⁹ Los yanaconas han dado nombres a determinados lugares de su territorio, tales como “Punturco”, “Turupamba”, “Chaupiloma”, “Rosapamba” etc., así como apellidos yanaconas de origen quechua, tales como Guamanga, Huaca, Anacona, Cucas, Criollo, Chicangana, Chasoy, Chilito, Chimunja, Guaca, Guatapo, Guauña, Hormiga, Imbachi, Ilme, Itaz, Juspián, Melenje, Manquillo, Maca, Magin, Mamián, Ome, Omen, Oime, Pusquin, Papamija, Pipicano, Piamba, Palechor, Quisboní, Quenán, Ruales, Samboní, Sacanamboy, Tintinago, Uni, Vitonás, Yangana.

No obstante, la literatura plantea dos hipótesis complementarias referentes a si el quechua era o no la lengua originaria del indio yanacona. Por un lado, Zambrano (1995) y López (1999), citando a Juan Friede (1976: 35-6), afirman que los yanaconas eran ‘servidores perpetuos’⁴⁰ del Imperio inca (Perú y Ecuador), y fueron desplazados al Macizo Colombiano por los españoles. Sin embargo, también señala Watchel (1971) que los "Yanas" no solo eran servidores-esclavos, ya que también “se les asignaban cargos administrativos importantes y jugaban un papel fundamental en la economía de pastoreo” (López 1999: 20). Añade además que la población yana que llegó al Macizo había sellado alianzas con los españoles para servirles de intérpretes en su proceso de Conquista, por lo que, en compensación, “podían evadir el tributo y la mita, tenían derecho a la propiedad y podían dedicarse al comercio” (López 1999: 20 citando a Wachtel 1971: 111-2, 201).

Por otro lado — en relación con la segunda hipótesis —, señalan Zambrano y López, siguiendo a Kathleen Romoli (1962), que el quechua existía en el Macizo Colombiano antes de la llegada de los españoles y yanaconas. “Posiblemente como consecuencia de la llegada de pueblos indígenas procedentes de Ecuador, a raíz de la conquista de Quito por Tupac Yupanqui hacia 1465” (López 1999: 13). Asimismo afirman que “recién hacia 1615, el quechua prácticamente desaparece en el distrito de Almaguer” (López 1999: 13).

Otro de los rasgos culturales que más se asocia con la identidad del pueblo yanacona tiene que ver con sus vírgenes remanecidas⁴¹ (“alumbranzas”). Los yanaconas son conscientes de que su religión es la mezcla de su tradición mítica con la religión católica. Las vírgenes remanecidas son las "patronas" de sus territorios en el Macizo Colombiano (cada uno de los resguardos yanaconas

⁴⁰ Servidores perpetuos: era la condición que el Imperio inca le habría otorgado a los ‘Yanas’.

⁴¹ Señala Zambrano (2000:20) que remanecidas es “la palabra del español con la cual los pobladores del Macizo Colombiano designan a una estatuilla o imagen de una virgen o un santo —de evidente origen católico— que fue hallada en forma inesperada dentro de su territorio local”.

tiene su virgen). Según su tradición, cada una de estas vírgenes apareció en cada territorio como una señal para la comunidad. Por ello

...son motivo de veneración y respeto para sus habitantes quienes generan comportamientos sociales en torno a ellas. Su iconografía corresponde a la imagen de la Virgen María (Zambrano 2000:25).

Según Zambrano (1993: 23), las vírgenes remanecidas son “fundadoras de pueblos, resuelven conflictos organizando su sociedad y son vírgenes vivas en el sentido literal de la palabra⁴²”; es decir, dan sentido al territorio, orientan el destino de su pueblo unificándolo en torno a un ideal social, resuelven los conflictos de forma negociada y pacífica, y cuidan el territorio y a su gente a través de su “bravera”⁴³.

El ritual de celebración se realiza de acuerdo a la fecha de la “alumbranza” (día en que apareció la virgen en cada territorio), y consiste en llevar las imágenes, réplicas de vírgenes o santos remanecidos, por las casas del resguardo “para ser veneradas y recoger limosnas con el fin de hacer las celebraciones religiosas” (Zambrano 2000:25). Estos recorridos son acompañados por chirimías —música tradicional indígena— y danzas⁴⁴. También se considera que estas vírgenes están vivas porque

...viajan de un lugar a otro y permanecen en los sitios dependiendo del comportamiento de la gente. Mama Concia, por ejemplo, es una virgen indígena muy venerada en todo el Macizo Colombiano, al igual que el Niño de Chaquilulo (Palechor 2001 4).

Zambrano (2000), señala que la importancia de las vírgenes remanecidas en el Macizo trasciende a los yanaconas, ya que en las fechas señaladas los

⁴² Lo “vivo” de las vírgenes, según este autor, está presente en los actos más cotidianos de la vida de las comunidades yanaconas. La virgen de Caquiona viste como una mujer de la comunidad: vestido ancho, faja a la cintura, enaguas, trenzas y sombrero, y, como cualquier comunero de Caquiona, la virgen posee tierras, casas y ganado, bienes que son administrados por el síndico y cuidados por la comunidad a través del trabajo colectivo.

⁴³ Con “bravera”, se refiere a su carácter agresivo cuando sienten amenazada su tranquilidad y el de su territorio. Para el yanacona, este estado se manifiesta a través de fenómenos naturales o la violencia de la naturaleza.

⁴⁴ Según el Cabildo Mayor Yanacona (2001:49) “la danza y la música han sido otro de los complementos donde se da a conocer las diferentes formas de vida de la comunidad. En las alumbranzas, en la música y danza se le hacen ofrecimientos a la Pachamama (madre tierra), compartiendo productos propios de la región”.

campesinos también acuden y apoyan la celebración. Igualmente arguye que las vírgenes son un símbolo y un rasgo cultural de la etnicidad yanacona. Ellas

...indican la redefinición y construcción mítica que coadyuva a la formación de la etnicidad por la vía de la apropiación étnica de la imagen religiosa... Los datos etnográficos mostraron la caracterización étnica de sus vírgenes a través del modelo que los yanaconas tienen para entender el cosmos y la vida social (Zambrano 2000: 20).

Si bien las vírgenes son culturalmente de origen español, las comunidades yanaconas les han dado un nuevo significado; esto es un ejemplo de cómo “lo religioso es sustituido por lo étnico”

...como representaciones colectivas que generan cohesión social y dan sentido a sus realidades como pueblo. No son una invención antropológica, sino la base de las relaciones sociales imaginarias de esta población..., ...es el uso y no el origen, la posición y la capacidad de suscitar actos o representaciones populares, lo que confiere identidad (Zambrano 1993: 23-24).

Respecto a las formas de organización económica —relacionadas con su tradición—, los yanaconas en el departamento del Cauca manejan dos actividades, “el cambio de mano y la minga”, ambas fundadas en la reciprocidad, “básicas tanto para la identidad, como para el sostenimiento económico de los yanaconas” (Zambrano 1995: 137). La primera, el cambio de mano, consiste en el pacto de trabajo de un indígena (o varios) para apoyar las necesidades de una familia, con la idea de que luego ese trabajo sea devuelto al indígena implicado. Por otro lado, la minga, es un trabajo colectivo en el cual toda la comunidad participa de actividades que les beneficiarán. Para los yanaconas, ambas actividades son “una práctica económica, social y cultural que ayuda a mantener los lazos de unidad, integración e intercambio” (Palechor 2001: 2).

En cuanto a sus manifestaciones artísticas, sobresalen los grupos de “danza, música de chirimía (grupo musical compuesto por flautas), composiciones propias de dibujo, teatro y trabajos elaborados en cerámica, madera, lana de ovejo” (Palechor 2001: 49). Una mezcla entre su cosmovisión y artefactos modernos (herramientas que utilizan en la actualidad) que les

permite plasmar su cultura desde diferentes modelos artísticos y revalorar sus saberes tradicionales. En el caso de la música, sus temas están inspirados en elementos de la naturaleza o en actividades de la vida cotidiana, que son exhibidos como símbolos de la identidad yanacona.

Finalmente, aunque existen más representaciones culturales de los yanaconas, los rituales siguen estando presentes en la cultura de este pueblo. Destaca el Inti Raymi (celebración del solsticio de verano) y Kapac Raymi (celebración del solsticio de invierno), expresiones “que si bien ya no tienen vigencia en la sociedad actual, son recordados y exhibidos como parte de la cultura yanacona a través de representaciones teatralizadas” (López 1999: 10).

Como podemos ver, la cultura del yanacona se construye a partir de la combinación de elementos conservados en su memoria, prácticas españolas asimiladas (apropiadas desde su cosmovisión) y su posición geográfica. Estas características, algunas conservadas y otras recuperadas a través de la "yanaconidad", han garantizado la supervivencia actual de este pueblo estableciendo los límites de su etnicidad, en relación con el otro (o el calentano)⁴⁵.

4.4 YANACONAS Y COLOMBIANOS

...los Yanaconas manifestamos ante los colombianos nuestra posición frente al carácter étnico de nuestra cultura: tenemos etnicidad Yanacona y nacionalidad colombiana. Toda política cultural nacional debe reconocer no solo nuestra etnicidad, sino la forma de como ella se ha relacionado con la nacionalidad. (Pronunciamiento yanacona en Zambrano 1995: 65)

Con los cambios constitucionales surgidos en 1991, los indígenas deben resolver la dicotomía entre el ser indígena (replantando cómo catalogar la apuesta de la diferencia) y el ser colombiano, en un país que legalmente intenta

⁴⁵ Según Zambrano (1993: 43) con el término "frianos se refieren a sí mismos y reconocen la semejanza con otras comunidades yanaconas del Macizo Colombiano"; por otro lado, con "calentanos se ubica a las comunidades campesinas que viven en las proximidades del resguardo”.

incluirlos y reconocerlos dentro del territorio nacional. En este sentido, los yanaconas, además de reivindicar su papel como indígenas, reconocen también su ciudadanía. Por ello, declaran que sus luchas las realizan

...con propuestas que nazcan de nuestro sentir, de nuestro pensar, de nuestro hacer y de nuestras realidades y aspiraciones para fortalecer nuestro pensamiento de ser yanaconas, pero también de ser colombianos (Pronunciamiento yanacona en Zambrano 1993:65).

Por esta razón, en muchos de sus anuncios, además de servir a su pueblo, sienten el deber de hacerlo por el país, “seguiremos protegiendo el Macizo Colombiano para nosotros y para todos los colombianos” (Pronunciamiento yanacona en Zambrano 1993:65).

Presentan así un carácter fraternizador, que se puede interpretar al mismo tiempo como una estrategia de la organización yanacona, y como un rasgo de su cultura (como negociadores), puesto que sus líderes (especialmente los nuevos) han buscado, por un lado, “la solidaridad entre los resguardos y sus comunidades y, por otro, negociar y concertar con el Estado”, llegando a encontrar “solidaridades dentro del Estado, el gobierno y la sociedad..., configurando una nueva comunidad política” (Zambrano 1995:25).

Sin embargo, esa negociación en el plano nacional se ve opacada en el plano local por la lucha por el poder. Los yanaconas han tenido que ir resolviendo problemas que, por ejemplo, en el marco jurisdiccional han tenido con las administraciones municipales y locales, en el enfrentamiento entre autoridades mestizas y autoridades tradicionales. Un caso que ejemplifica este conflicto tiene que ver con la presencia simultánea en el territorio de juntas de acción comunal, veredas⁴⁶, corregimientos⁴⁷, inspecciones de policía⁴⁸, etc. Allí los yanaconas han señalado que no “reconocen la eventualidad de someterse a la jurisdicción campesina, así estén en la obligación de hacerlo” (Zambrano

⁴⁶ Categoría de división territorial de carácter administrativo de los municipios. La gran mayoría ubicadas en zonas rurales.

⁴⁷ Agrupación de veredas dentro del municipio.

⁴⁸ Población urbana y rural que no alcanza la categoría de municipio. Son dependencias de la Secretaría de Gobierno que promueven la convivencia pacífica en el territorio: la tranquilidad, la seguridad, la salubridad y la moralidad de las personas.

1993: 58). Para resolver este conflicto por el poder local, Zambrano sostiene que se “requieren concertaciones locales y regionales para resolver los problemas, satisfacer las necesidades y democratizar las relaciones administrativas y políticas de la administración municipal con el Pueblo Yanacona” (Zambrano 1995: 65). Los yanaconas han venido trabajando en este objetivo a través del diálogo y la negociación.

Finalmente, vemos necesario reseñar la participación política yanacona en las instancias municipales, pues se trata de un interés (o estrategia) que plantean los resguardos yanaconas que no están en el Cauca. La nueva Constitución abrió las puertas para que los indígenas pudieran, al igual que el resto de la ciudadanía, ocupar cargos administrativos en los municipios, por lo que los yanaconas

...no solo comienzan a impedir ser acarreados, sino que se salen de los resguardos a tomarse las alcaldías con listas propias o coligados con movimientos cívicos e impiden que los alcaldes, corregidores e inspectores manipulen las elecciones de las autoridades yanaconas (Zambrano 1993: 58).

No hay que ir muy lejos para entender su interés de participar en la política local. Zambrano, quien ha trabajado muchos años analizando el pueblo yanacona en el Cauca, expone textualmente las palabras de Ciro Piamba (ex líder indígena yanacona del Frontino):

...ser indígena era organizarse contra la politiquería y participar en las elecciones era para hacer pueblo. Y qué era hacer pueblo, enfáticamente dijo: Ser yanacona. Apropiarse de la lid electoral para movilizar sentimientos de identidad, de identidad como pueblo, no como partido (Zambrano 1993: 62).

Hoy los yanaconas ya cuentan con cierta experiencia participando en las administraciones municipales. Han llegado allí gracias a sus alianzas y estrategias políticas, que se canalizan de adentro (sus resguardos y cabildos) hacia afuera. Por ello, en el Macizo hoy se evidencian nuevos procesos políticos; “se está moviendo; se siente el talante telúrico de sus gentes” (Zambrano 1993: 63), un movimiento que se refleja en el rol que asume el yanacona dentro de la región, porque “acceder al sistema electoral no es una cuestión de votos y

candidatos, es un factor de reconstrucción del yanacona como sujeto social y de valoración de sus capacidades como pueblo” (Zambrano 1993: 62).

CAPÍTULO V:

EL DEPARTAMENTO DEL HUILA: LUGAR DE DESPLAZAMIENTOS Y MIGRACIONES ÉTNICAS

El presente capítulo tiene por objetivo hacer una caracterización del departamento del Huila como lugar receptor de las comunidades indígenas yanaconas, nasa y misak que llegaron desde el departamento del Cauca. En primer lugar, centraremos nuestro interés en explorar la presencia indígena en este departamento en diferentes momentos históricos: época prehispánica; desplazamiento de grupos étnicos fomentados por la Conquista y la Colonia — primera presencia yanacona en el Huila—; las migraciones étnicas que se produjeron en los siglos XIX y XX —segunda ola migratoria yanacona—; la conformación de los primeros resguardos en el departamento; el apoyo y los enfrentamientos con la institucionalidad oficial; y la creación de la organización regional indígena en el Huila.

La historia de la Conquista en el Huila muestra un territorio habitado por diversas comunidades indígenas, que se fue transformando con la avanzada conquistadora que se desplazó de norte a sur y de sur a norte del territorio que hoy constituye el departamento. Después de múltiples luchas, los indígenas fueron reducidos, algunos aniquilados y muchos otros huyeron a zonas altas de la montaña, deshabitando casi por completo su territorio de origen.

Los grupos que lograron resistir la avanzada española luego fueron dominados, y más tarde disgregados por todo el territorio. La estrategia española consistió en mezclarlos con indígenas de otras comunidades, y repartirlos inicialmente como esclavos en las encomiendas y luego como pueblos de indios. Así, se trató exterminar las prácticas culturales de los nativos apartándolos de su vida comunitaria y territorial.

Mientras que la época prehispánica del Huila es rica en la diversidad de pueblos que habitaban el territorio, la Colonia y la República muestran una región reducida y pobre en el reconocimiento de la herencia étnica. Sin embargo, en el siglo XX se produce un despertar del sentir étnico en el departamento del Huila, de la mano de algunos campesinos que mantenían prácticas culturales de sus comunidades de origen, y de indígenas procedentes de departamentos vecinos —entre ellos la comunidad yanacona—, que buscaban mejores tierras y mayores oportunidades de trabajo.

Paralelamente a ello, en el departamento del Huila, las élites regionales venían construyendo símbolos culturales que permitieran unir e identificar el territorio huilense. De esta manera, políticos, Iglesia y hacendados empiezan a dar forma a lo que denominaron "la huilensidad". Así, vemos cómo la reivindicación étnica se enfrenta con "la huilensidad", la cual no reconocía totalmente la presencia indígena en el departamento, un factor clave para entender cómo se desarrollan las relaciones entre el yanacona y el mestizo (especialmente la élite criolla) en la región y más adelante en el municipio de San Agustín.

Realizaremos este recorrido histórico partiendo de las investigaciones llevadas a cabo por los historiadores de la Academia Huilense de Historia⁴⁹ y los investigadores de la Universidad Surcolombiana⁵⁰. Estos últimos, junto al INCODER, publicaron en el año 2008 el libro "Huila Indígena Siglo XXI, una lectura de la presencia indígena en el Huila", documento que busca, según sus autores:

...contribuir a llenar un vacío en el medio, sobre el tema indígena y ante todo la toma de conciencia de la importancia para la sociedad del reconocimiento de la diversidad y la transformación

⁴⁹ Haremos referencia en este capítulo a las investigaciones históricas realizadas por autores como Juan Friede (1943), Jenaro Díaz Jordán (1959), Carlos Ramón Repizo (1986, 1988 y 1990), Gabriel Calderón Molina (2000), Bernardo Tovar Zambrano (2005), Carlos Eduardo Amézquita (2006), Reynel Salas Vargas (2006), Camilo Francisco Salas Ortiz (2007), Alexander Quintero Bonilla y Rolando Centeno Tapiero (2008), Ramiro Rengifo Cano (2013), Jorge Morales Gómez (2013), entre otros investigadores que han realizado aportaciones a la reconstrucción histórica del departamento del Huila.

⁵⁰ Universidad pública del departamento del Huila.

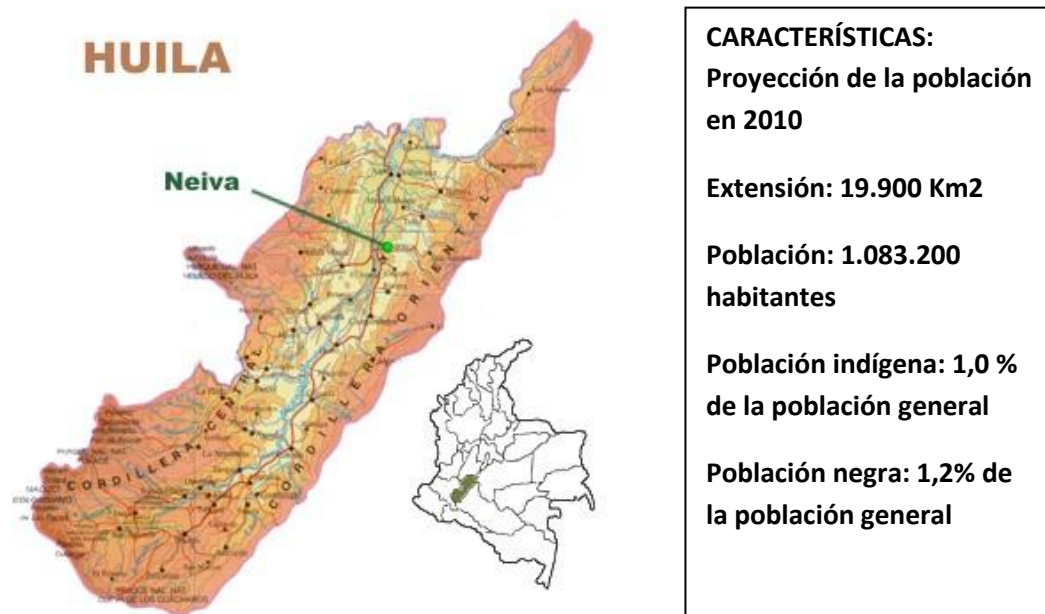
positiva del imaginario huilense sobre los indígenas y su cultura (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 40).

El trabajo de campo de la investigación mencionada se realizó a través del acompañamiento, interdisciplinario e interinstitucional, a trece comunidades indígenas del departamento del Huila en la formulación y diseño de sus planes de vida y estudios socioeconómicos para la constitución de resguardos o ampliación de sus territorios. De esta manera, según sus autores, se buscó cumplir con el mandato constitucional, "el cual es el de reconocer, proteger, y difundir la diversidad étnica y cultural del país" (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 40).

5.1 INDÍGENAS EN EL HUILA: POBLACIÓN, UBICACIÓN Y ETNIAS

El departamento del Huila está ubicado en el suroccidente colombiano. Limita al norte con los departamentos de Cundinamarca y Tolima, al sur con los departamentos de Cauca y Caquetá, al Oriente con los departamentos de Meta y Caquetá, y hacia el Occidente con Tolima y Cauca.

8. Cuadro Mapa Poblacional Del Departamento Del HUILA



Su geografía está dominada por el Macizo Colombiano del cual nacen las cordilleras Oriental y Central, que atraviesan el departamento. Entre ellas se extiende un denso valle que es atravesado por el río Magdalena —que nace en la laguna del mismo nombre, a los 01°56 de latitud norte y 76°35 de longitud oeste de Greenwich—, el cual drena la depresión entre las dos cordilleras en un recorrido de 591 kilómetros hasta Honda, el límite norte del Tolima. “Esta región posee todos los pisos térmicos, desde los gélidos nevados hasta las ardientes llanuras regadas por el Magdalena” (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 1). Gran parte de la zona montañosa está cultivada por café (el cultivo mayoritario) y productos tradicionales como plátano, yuca, frijol, maíz, frutales y hortalizas. En las zonas bajas, la producción se basa, especialmente, en la ganadería, y en el cultivo de tabaco, cereales y arroz. Gracias a su diverso origen geológico, el Huila posee una gran variedad de minerales y recursos naturales como petróleo, oro y plata en la Cordillera Central, en los límites con el departamento del Tolima.

La diversidad geográfica ha dado lugar a la creación de subregiones dentro del departamento que no solo se diferencian por sus modos de producción, sino que constituyen también subregiones culturales según las características de cada territorio. Los investigadores Llanos, Flórez y Ruíz (1998: 2) así caracterizan la población:

El *calentano* ligado afectivamente al río y a los espacios planos, antes bogas, vaqueros, pescadores, y ahora regadores de arroz y cogedores de algodón. El cordilleruno, adaptado al frío, a la humedad, a la ruda topografía, que vive de la caficultura y sigue siendo arriero.

En cuanto a los grupos étnicos, en el año 2005⁵¹ el Censo nacional indicó que el Huila contaba con una población indígena de 10. 335 pobladores de los pueblos yanacona, misak —guambianos—, nasas, tamaz-dujos-páez y pijaos; y

⁵¹ Actualmente el Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE viene desarrollando el censo a comunidades étnicas en todo el territorio nacional. Por esta razón nos valem de las últimas cifras arrojadas en el censo de 2005.

una población negra registrada de 11. 544 personas (Dane 2005). Los indígenas están agrupados en 16 resguardos y 12 cabildos indígenas ubicados en los municipios de Neiva, Rivera, Villavieja, Palermo, Plata, La Argentina, Pitalito, Iquira, Nátaga, Isnos, San Agustín, Acevedo, Timaná, Palestina y Santa María.

Actualmente, los pueblos indígenas en el departamento del Huila se agrupan en dos organizaciones regionales: la Asociación de Cabildos Indígenas del Huila (ACIHU) y el Consejo Regional Indígena del Huila (CRIHU).

Pero las cifras del DANE distan mucho de las suministradas por el Plan de Ordenamiento Territorial del Huila (POT 2012-2015) que, apoyado en la información proporcionada por las organizaciones regionales indígenas del departamento, señala que esta población ha aumentado notablemente: el CRIHU cuenta con 10. 860 indígenas afiliados y, por otro lado, la ACIHU alberga 10. 300 indígenas más, por lo que la cantidad poblacional indígena asciende a las 21. 190 personas (POT 2012-2015). De este modo, el aumento de la población étnica constituye uno de los mayores problemas que evidencia el POT en el departamento del Huila.

Los investigadores de la Universidad Surcolombiana señalan en su libro "Huila Indígena Siglo XXI" (2008), que hay que diferenciar a los indígenas del Huila en función del momento histórico que protagonizaron o en que se establecieron: por un lado están los nativos que habitaban el territorio en la época prehispánica y que lograron sobrevivir a la Colonia y la República; y, por otro lado, aquellos indígenas que migraron al Huila desde sus territorios de origen — especialmente desde el Cauca —.

Con respecto a los indígenas originarios del departamento, los autores (Llanos, 1998; Salas, 1986-2000; González, 2013; entre otros) se remiten al esplendor de la cultura agustiniana que data del periodo Clásico Regional hasta el siglo VIII;

...durante él se desarrolló la cultura San Agustín (Uyumbe o ullumbe), de cuyo grado de desarrollo nos habla aún la

sorprendente estatuaría de los parques arqueológicos⁵² de San Agustín e Isnos, los hallazgos de Saladoblanco y La Argentina (Salas 2000: 10)..

Más tarde, después del siglo VIII hasta la llegada de los españoles, en la región se establecen los grupos pijaos, paeces, yalcones, y andakíes, entre otros⁵³. Más adelante, desarrollaremos la trayectoria de estos grupos prehispánicos en el departamento.

Por otro lado, con respecto a la migración, los investigadores de la Universidad Surcolombiana señalan que esta tiene lugar de dos formas: “por goteo y disperso; y el otro masivo y nuclearizado”. A través de esta primera categoría (goteo y disperso) fue que llegaron al Huila los indígenas yanaconas, y en menor cantidad los nasas y los guambianos. Indican los autores que

...desde tiempos inmemoriales fueron llegando de manera dispersa indígenas Yanaconas al sur del Huila, procedentes de comunidades del Macizo Colombiano, y se instalaron como campesinos jornaleros y minifundistas en los municipios de San Agustín, Isnos, Pitalito, Timaná, Oporapa, Palestina... (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 40).

La escasez de tierras los llevó a sustituir sus territorios ancestrales y sus tradiciones colectivas por la vida campesina, especialmente en el sector rural del sur del Huila. Sin embargo:

...a partir de los años 80, con el surgimiento de la conciencia indígena y posteriormente con la Constitución de 1991, que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas, se consolidan procesos de acercamiento y constitución de

⁵² Según Llanos (1998: 3), de acuerdo a los estudios arqueológicos de la cultura San Agustiniense, (periodo Clásico Regional. Siglo I-VIII DC.) esta se caracteriza por: A. El manejo cultural del territorio, a partir de un pensamiento mágico que se plasmó en los centros funerarios megalíticos, en cementerios no monumentales y en el arte escultórico, principalmente. B. El sur del Alto de Magdalena estuvo dividido en varios sectores que fueron el lugar de asiento de un conjunto de unidades familiares, al mando de un jefe con poderes chamánicos. C. En algunos sectores la jefatura parece haber sido heredada por miembros de un mismo linaje; y D. no todos los jefes chamánicos tuvieron la misma importancia, pues algunos tuvieron un mayor rango, como lo indica la monumentalidad de su tumba.

⁵³ Siguiendo las crónicas de Indias, investigadores como Friede (1943), Díaz (1959), Repizo (1986, 1988 y 1990) y Salas (2007) señalan que en el territorio que hoy comprende el departamento del Huila habitaban múltiples pueblos y tribus. Además de los pueblos indígenas ya señalados también vivían tribus como Timanaes, Lacacos, La Culata, Tamas, Duhos o Dujos, Anaconas, Pirama, entre otros.

comunidades indígenas, las cuales más tarde adquieren el reconocimiento de los cabildos mayores y del Ministerio del Interior, como es el caso de los indígenas Yanaconas de Rumiyaco en Pitalito y de San Agustín (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 40).

Con respecto a la migración masiva y nuclearizada, el fenómeno más evidente se presentó en el año 1994, cuando un sismo de magnitud 6,4 en la escala de Richter en los límites del Huila y el Cauca, generó una avalancha que dejó como resultado 40. 000 hectáreas arrasadas, 1. 100 personas muertas y el desplazamiento de unas 1. 600 familias (Rincón 2005: 406; Torres 2012: 216). Todas ellas fueron familias indígenas nasa que debieron ser reubicadas en los departamentos del Cauca y Huila.

Haciendo un mapeo sobre el actual panorama indígena en el departamento, concluimos que en el territorio huilense habitan tres comunidades indígenas mayoritarias: nasa, yanaconas y guambianos —aunque también se ubican en el territorio tamaz-dujos-páez y pijaos—. A continuación, centraremos nuestra atención en los diferentes procesos históricos que han tenido que afrontar estos grupos indígenas en el departamento.

5.2 LA CONQUISTA INDÍGENA DEL HUILA: DESTRUCCIÓN Y REPOBLAMIENTO ÉTNICO

Para 1537 y 1545 —incursión española en la zona— el departamento del Huila y la región del Alto Magdalena⁵⁴ estaban habitados por pueblos indígenas de las etnias pijao, paez, yalcón, andakís y, en menor medida, panches, tamas y sutagaos (Osorio 1990: 15, Llanos Flórez y Ruíz 1998: 5). Profundizaremos en los cuatro primeros, que habitaban la mayor parte del territorio.

⁵⁴ El Alto Magdalena comprende una gran parte del Macizo Colombiano y está al extremo sur del departamento del Huila —municipios de Timaná, Pitalito, Isnos y San Agustín—. En San Agustín nace el río Magdalena, principal arteria fluvial de Colombia que, con una longitud de 1. 500 kilómetros, recorre 18 departamentos colombianos. Es precisamente al Alto Magdalena —específicamente en San Agustín—, donde llegan las familias yanaconas que migran desde el departamento del Cauca.

Los yalcones, cuya presencia en la zona se remonta –según estudios arqueológicos– al siglo VII de nuestra era, se encontraban dispersos por lo que hoy son los municipios de Isnos, La Plata y una parte de San Agustín; su territorio se extendía desde el nacimiento del río Magdalena, hasta la desembocadura del río Páez, en el centro del departamento del Huila. Aprovechaban las posibilidades que les daba el cultivo en diferentes pisos térmicos y se apoyaban en la caza y la pesca para su alimentación. Su organización y pensamiento recaían en sus caciques, a quienes se les atribuía

...un poder sustentado en el liderazgo político y militar, inscrito en un contexto mágico. No fueron magníficos escultores, ni cuidadosos alfareros, pero se destacaron por la construcción y funcionalidad de poblados agrícolas como lo demuestran los hallazgos arqueológicos (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 75).

Los yalcones compartían el sur del departamento del Huila con los indígenas andakíes. Ubicados en la margen oriental del Macizo y en el inicio de la cordillera oriental –llegando incluso a partes del pie de monte amazónico–, este pueblo se caracterizaba por su rebeldía, nomadismo y oficio en la guerra (Díaz 1959:10). Juan Friede (1943:11) relaciona a los grupos indígenas Timanaes, Lacacos, La Culata, que habitaban lo que hoy es el municipio de San Agustín, con tribus andakíes cuyos nombres corresponden a las regiones que habitaban.

Los cronistas también ubicaron otro territorio indio sobre la Cordillera Central (en lo que hoy conocemos como occidente del departamento del Huila, en la frontera con el departamento Cauca). Allí habitaban los paeces, quienes se organizaban, al igual que los yalcones, en cacicazgos y vivían en la margen izquierda del río Magdalena hasta el volcán nevado del Huila, en la cuenca del río Páez (Díaz 1959: 10; Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 75). Y finalmente, estaban los pijaos, quienes no tuvieron “una estructura de poder permanente” ya que sus líderes surgían de acuerdo a sus necesidades, y habitaban el valle que forman las dos cordilleras –Oriental y Central– (Llanos, Flórez, Ruíz 1998:4). Los pijaos fueron descritos por los cronistas como indios rebeldes y guerreros por su resistencia a los conquistadores españoles.

Los españoles llegan al territorio –hoy departamento del Huila– por el norte y por el sur de esta región. Los primeros en llegar,

...fueron los de la expedición enviada por el adelantado Gonzalo Jiménez de Quesada, desde la reciente fundada Santa Fe de Bogotá. Y poco tiempo después, por el sur, lo hizo Sebastián de Belalcázar que partió de la recién establecida Popayán (Ríos 1990: 2).

Ambos conquistadores llegarían a este territorio en busca de “El Dorado”. El primero lo haría a través del río Magdalena⁵⁵, desde las frías tierras de Santa Fe de Bogotá (1538) y, debido al “mal suceso experimentado durante la expedición bautizó a esta ardiente llanura con el nombre de Valle de las Tristezas” (Salas 2000:5). Por otro lado, Belalcázar pisaría por primera vez las tierras del Alto Magdalena después de haber participado, junto a Pizarro, en la conquista del Perú, y de haber fundado las ciudades de Quito y Popayán.

Belalcázar llegó a territorio huilense atravesando el Macizo Colombiano y guiado por indígenas nativos de las zonas, que lo condujeron a través de caminos precolombinos “cuyos trazados orientarían, en la mayoría de los casos, en los años siguientes, la construcción de los caminos reales de la región” (Melo 1995: 2; Molina 2008: 65). Este trayecto sería conocido más adelante como el camino de Isnos, el cual permitía, junto al camino de Guanacas, la conexión de Quito y Popayán con Santa Fe.

Como estrategia de la Conquista, a ambos se les ordenó fundar villas para que pudieran resguardar la campaña conquistadora y que, a la vez, constituyeran los puntos de conexión entre los pueblos más importantes de la época –Popayán y Bogotá–. Este hecho también simbolizaba la conquista del territorio contra aquellos indios que se resistían a la dominación:

Belalcázar, éste ordenó al capitán Pedro de Añasco fundar Timaná, orden que cumplió el 18 de diciembre de 1538, localizando la villa en la zona de influencia del más grande núcleo

⁵⁵ Según Roberto Velandia en su texto Cartografía histórica del Alto Magdalena (1923), el río Magdalena lo navegaron por primera vez en canoa del embarcadero de Guataquí a Honda en junio de 1539, por el conquistador del Nuevo Reino de Granada don Gonzalo Jiménez de Quesada.

poblacional aborigen: dieciséis mil indígenas, según los cronistas de Indias. Del mismo modo, mandó al capitán Juan de Cabrera que sentara las bases de una nueva ciudad en la parte media del valle recorrido, lo que en efecto sucedió el 8 de diciembre de 1539, dando origen, por primera vez, a Neiva (Salas 2000: 8).

Como señalan los investigadores de la Academia Huilense de Historia, cuando los españoles llegaron al territorio actual del Huila, los indígenas les brindaron un recibimiento pacífico, pero su actitud cambió a medida que los españoles empezaron a someter a la población para su propio usufructo. Así, los indígenas fueron creando estrategias de resistencia,

...definieron y establecieron alianzas entre ellos y crearon espacios para el ritual de la guerra en defensa de sus territorios y de su pensamiento (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 78).

La alianza indígena se dio entre pijaos, paeces y yalcones, que

...se aliaron militarmente al compartir el significado de la guerra como un espacio ritual de la muerte. En él, los guerreros luchan por alcanzar un rango de prestigio y los señores principales, por reforzar su poder con cabezas-trofeo, símbolos de terror (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 6).

De estos tres grupos indígenas, fueron los pijaos, según los investigadores, los que mayor resistencia opusieron en la Conquista. Esta unión de pueblos indígenas hizo frente a la estrategia conquistadora. Prueba de ello es la destrucción de las villas que iban fundando los españoles. Por ejemplo, Neiva –actual capital del departamento– fue fundada tres veces después de las destrucciones que llevaran a cabo los pijaos en 1539 y 1550 (Ríos 1990).

Pero la estrategia de instaurar el régimen del terror (en la aplicación de métodos de guerra y el uso de perros y caballos) terminaría con el sometimiento general de los pueblos.

La guerra entre indios y españoles, que perduraría casi cien años, no solo se llevó a cabo en el valle del Magdalena. En la parte alta del río (hoy actuales municipios de San Agustín, Timaná e Isnos), con menor suerte, los andaquiés y yalcones también sufrirían las devastadoras consecuencias de la Conquista.

Eliseo Reclus (1893: 531) dibuja en sus crónicas un panorama de lo que se pudo haber vivido en aquella época:

La hoya alta del Magdalena está poco poblada; no ha recuperado aún los habitantes que tenía en la época de la conquista y presenta más ruinas que poblaciones prósperas; la mayor parte de sus aldeas y ciudades debieron ser reconstruidas después de las guerras encarnizadas que concluyeron con la destrucción de los indios Andaquíes, Yalcones, Pijaos. El villorio más elevado del alto valle, San Agustín, situado a 1.634 metros sobre el mar, no ocupa sino un rincón del vasto territorio sagrado donde en otro tiempo se reunían los Andaquíes para celebrar sus ceremonias religiosas. Al Oriente y a unos diez kilómetros de San Agustín, pero hacia la parte opuesta al templo y al camino de los ídolos, encuéntrase el llano de la Matanza, en donde los españoles dieron muerte a un gran número de Andaquíes para pillar luego tranquilamente sus santuarios y robarse los idolillos de oro.

Señala el presbítero Jenaro Díaz Jordán (1959:23) que las villas de Neiva, San Sebastián de la Plata, San Juan Nepomuceno de Neiva, la Ciudad de los Ángeles y Ciudad del Espíritu Santo del Caguán fueron destruidas por los indios que se resistían a la presencia española; finalizando el siglo XVI "a lo largo y a lo ancho de toda nuestra comarca solo quedaba en pie la villa de Timaná".

La guerra en todo el territorio huilense culminaría en 1610 (a lo largo del siglo XVI) con la aniquilación, casi completa, de los pijaos. Para conseguirlo, las autoridades españolas tuvieron que poner al mando de la campaña a don Juan de Borja, primer presidente de capa y espada de la Real Audiencia de Santafé de Bogotá, quien, al conocer la situación organizó una campaña de pacificación que, sin duda, era una "guerra no de conquista sino de exterminio, sobre todo contra los pijaos" (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 7). Los sobrevivientes —de las tres comunidades— huyeron de sus territorios originarios hacia la cordillera y "a partir de 1613, serían aculturados principalmente por medio de la prédica religiosa" (Melo 1995: 3).

Dominado completamente el territorio, se empezó a repoblar la zona a través de un modelo "sustentado en la fundación de nuevas villas y ciudades, con sus autoridades municipales, eclesiásticas, judiciales y militares, como es el

caso de Timaná⁵⁶ (1539, 1558), Ibagué (1550), La Plata⁵⁷ (1550, 1651) y Neiva⁵⁸ (1539, 1559, 1612)" (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 7).

La primera empresa de la colonia consistiría en la explotación de oro, para lo cual fueron traídos a la zona negros y reclutados indígenas de la región. Sin embargo, el oro no alcanzó el nivel de producción que esperaban los españoles, por lo que la minería fue reemplazada, especialmente en el valle del Magdalena, por

...un proyecto pecuario que permitiera el abastecimiento de ganado bovino para las plazas de Santa Fe, Tunja, Popayán y otros lugares de los territorios coloniales; así mismo, de ganado caballar y mular, tan importante como medio de transporte en aquellos tiempos (Ríos 1990: 2).

Para esa época, lo que hoy conocemos como departamento del Huila estaba dividido en dos, en función de sus jurisdicciones, una distribución que guardaba gran similitud con los procesos de conquista: por el norte, la villa de Neiva, con jurisdicción de Santa Fe de Bogotá y el Sur, con la Villa de Timaná, que dependía de Popayán.

A principios del siglo XVII se erigió la gobernación de Neiva, que se convirtió en un símbolo de la jerarquía territorial del valle y Alto Magdalena, ya que es en este pueblo donde se establecería la sede del gobierno regional, "su estructura social y política fue vertical, a manera de un feudo que perteneció a la familia de los Ospina durante el siglo XVII" (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 9). La gobernación de Neiva comprendía las villas de Saldaña, Neiva y Timaná⁵⁹.

⁵⁶ Descripción de Eliseo Reclus (1893) de Timaná: "Al Nordeste de San Agustín queda la villa de Timaná rodeada de plantaciones, fue el primer asiento de los españoles en la comarca".

⁵⁷ Descripción de Eliseo Reclus (1893) de La Plata: "Así llamada por las minas de ese metal explotadas allí, también fue destruida por los Pijaos reconstruyéndosela luego en otro sitio, por no haber podido encontrar el ocupado por las minas. Su importancia radicaba en que era el primer pueblo, ya en tierras del Alto Magdalena, que conectaba con Popayán".

⁵⁸ Descripción de Eliseo Reclus (1893) de Neiva: "Está situada a 468 metros, en la orilla derecha del Magdalena. Fundada en 1550 en la confluencia del río Neiva, que le dio su nombre, fue destruida como Timaná y La Plata, por los Pijaos. Uno de los caminos más frecuentados de Colombia parte de Neiva para flanquear por el Sur el macizo del Huila y llegar a Popayán por el paso de Guanacas".

⁵⁹ Según Jenaro Días Jordán (1959:35), la creación de la gobernación de Neiva se convirtió en el hecho más importante durante el siglo XVII pues ni la gobernación de Popayán ni la de Santa Fe podían ejercer una adecuada administración del territorio. Sin embargo, señala el presbítero que

Respecto a esta última, más adelante nos detendremos a analizar su caracterización étnica y las transformaciones generadas por la Conquista, pues es allí donde se estableció la comunidad en la que se centra este estudio.

Las tierras fueron divididas a su vez en “grandes porciones” que se repartieron entre los colonos españoles para iniciar con la encomienda, mientras que la Iglesia —jesuitas y franciscanos— comandó la labor de “aculturizar” a los salvajes. La encomienda,

...dio lugar al surgimiento de las grandes haciendas ganaderas, que durante siglos fueron la base de la economía regional, así como el escenario en el que se fue conformando una sociedad mestiza, arraigada en una cultura pastoril (Llanos 1998: 9).

Los indígenas que sobrevivieron a la guerra de Conquista y que pudieron huir de la captura para los fines de la encomienda, acabaron involucrados en la dinámica de la Colonia debido a su presencia en los resguardos y los pueblos de indios⁶⁰. Así, “se vieron obligados a participar del adoctrinamiento en la capilla, que pasó a ser el centro del caserío, con una población no mayor de 100 habitantes” (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 10).

Para Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez (2008), la entrada de los españoles y su idea de civilización originó un “caos” en la región, pues modificó el paisaje del Huila prehispánico. De esta manera,

...para los pueblos indios comenzó la disolución de sus familias, la alteración de la cosmovisión con la reubicación territorial, la modificación de los usos y costumbres y la suplantación de las formas de gobierno (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 65).

la gobernación quedaría dividida eclesiásticamente en dos secciones: Timaná y el territorio de páez con Popayán, y Neiva con Santa Fe.

⁶⁰ Siguiendo a Llanos (1998), en esta región los indígenas lograron tierras de resguardo con su cabildo indígena: Hobo, el Paso, Nátaga, Iquira, El Retiro; en la región de Tierradentro o territorio Páez propiamente dicho, hubo un curato en Tálaga con anexos: Mesa de San Vicente de Huyula, San Fernando de Vitoncó, Santa Bárbara de Lame, Santa Rosa de Suin y San Antonio de las Chinas, de la Real Corona; también hubo curatos en Calderas, Toboymas, Pueblo Nuevo, San Andrés de La Plata, El Pital de Timaná y Toribío; Jambaló, Caldono, Paniquitá, Yaquivá e Inzá de Guanacas.

Pero también el caos se originó porque los españoles, para llevar a cabo el repoblamiento del territorio, mezclaron las etnias no solo entre los nativos de la región, sino también con indígenas que fueron desplazados de “la alta Amazonía y el Macizo Colombiano”.

Un claro ejemplo de la reagrupación de distintas comunidades de diferente origen en un solo territorio, como política española, es el del resguardo de los Dujos, ubicados en el norte del Huila. Según los investigadores de la Universidad Surcolombiana, en el resguardo de San Andrés de los Dujos –creado a finales del siglo XVII– fueron agrupados indígenas "tama y yanacona⁶¹ del antiguo pueblo de San Roque del Caguán” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 95).

El desplazamiento forzado de nuevos grupos indígenas al Huila por parte de los españoles, tuvo dos objetivos: primero, repoblar la zona con indígenas ya dominados –no rebeldes– en zonas donde la resistencia indígena era ardua y, segundo, para formar pueblos en las altas montañas (especialmente de la Cordillera Central) para hacer más escalonado el cruce del Macizo (camino Popayán-Bogotá) y atenuar así las dificultades naturales que presentaba esta vía. Así se formó una

...frontera de colonización en la Cordillera Central y Oriental, donde hicieron fundaciones con indígenas de la región y con tamas y andakies traídos de las selvas del Caquetá, por parte de misioneros franciscanos, a quienes la Corona les otorgó para su adoctrinamiento, desde mediados del siglo XVII (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 11).

Los primeros pueblos que surgieron bajo el adoctrinamiento religioso fueron el Caguán, Otás, Hobo, Teruel, Iquira, Nátaga, Pital, La Jagua, Naranjal y San Antonio de Anaconia. Muchos de ellos mantuvieron los nombres que ya utilizaban los nativos. Allí se les distribuían pequeñas parcialidades para que fueran usufructuadas y poder pagar así los tributos a la Corona. Más adelante,

⁶¹ Los yanaconas llegan por primera vez al territorio huilense desde el departamento del Cauca con Sebastián de Belalcázar en 1538. Para la conquista del Alto Magdalena Belalcázar estuvo acompañado de cerca de mil indígenas yanaconas quienes eran los encargados de cargar animales y las pertenencias de los soldados españoles (Díaz 1959:11).

los criollos⁶² siguieron explorando las partes altas del territorio y fundando más poblados en ambas cordilleras (Central y Oriental). Así nacen los pueblos de Yaguará (1734), Aipe (1741), Agrado (1753), Paicol (1755), Tesalia (1772), Gigante (1782), Garzón (1783), Tarqui (1787), Suaza (1788) y Altamira (1794) (Salas, 2000: 10). Todos estos pueblos actualmente hacen parte de la división administrativa del departamento del Huila.

5.2.1 Indígenas en la Villa de Timaná

Antes de continuar con este periplo por el Huila indígena durante la República, dedicaremos unos párrafos a conocer más detalladamente lo que aconteció en el Alto Magdalena —lugar donde está ubicado el resguardo indígena de San Agustín, nuestro objeto de estudio—. Trataremos de identificar las primeras migraciones que llegaron desde el Cauca y las formas de agrupación a las que fueron sometidos los indígenas yanaconas.

Como ya hemos señalado, Sebastián de Belalcázar, después de fundar Cali, lideró la campaña que atravesaría el Macizo Colombiano en busca de "El Dorado". Inició este recorrido por las provincias de Arma y Anserma y entró al nudo montañoso siguiendo el camino de Isnos, que le iban señalando los indígenas de estos territorios (Melo 1995: 6).

Según Díaz (1959:11) y Calderón (2000: 68), Belalcázar, junto a trescientos soldados bien equipados y mil indígenas yanaconas, emprendió su ascenso a la cordillera en dirección hacia el nacimiento del río Cauca; y luego descendió por la hoya del río Mazamorras hacia el valle del Magdalena.

Atravesar el Macizo les costó a los españoles más de cuatro meses debido a la complejidad geográfica del territorio y a los enfrentamientos que tuvieron que librar con los nativos. A su llegada al Alto Magdalena, el territorio que fue bautizado por Belalcázar como Guacamallo o Guacacallo (Fernández 1881: 599), estaba habitado por más de veinte mil indios, uno de los “más grandes núcleos poblacionales del Alto Magdalena” (Salas, Marulanda, Clavijo 1998). Según

⁶² Hijos de españoles nacidos en tierra americana.

relatos de Fernández (1881: 599), lo que encontraron los españoles fue una zona donde era:

...muy fértil la tierra y la villa de temple sano aunque calidísimo: abunda de miel, coca y pita delgada, con que comercian sus moradores en los mercados, que hacen cada semana: hay muchas frutas de Castilla y la tierra, especialmente almendrones de que hacen turrón, que puede competir con el de Alicante.

Reconocido el territorio, Belalcázar continuó su travesía hacia el Valle del Magdalena, donde se encontraría con la campaña de Gonzalo Jiménez Quesada. Luego “dispuso que Pedro de Añasco volviese del camino con gente y fundase otra villa que llamase de Timaná” (Fernández 1881: 599). Aunque las opiniones de los historiadores respecto a la fecha exacta de la fundación de la Villa difieren, los años oscilan entre 1538 y 1540

...veinticuatro leguas abajo del nacimiento del río grande de la Magdalena, en setenta grados y cincuenta minutos de longitud y dos grados y treinta minutos de latitud a la banda del Norte, cuarenta leguas de Popayán al Sureste y sesenta de Santafé (Flórez de Ocariz 1674 en Instituto Colombiano de Cultura 1990).

Los indígenas que habitaban esta zona integraban, por un lado, “la tribu de Ynando”, cacique que trató de mantener una convivencia pacífica con los españoles; pero también se asentaban en el territorio más tribus: “la muy numerosa de los yalcones, que contaba con cinco mil guerreros, las de los apiramas, pijaos, guanacas, paeces y demás que habitaban las aldeas y valles de la cordillera central” (Acosta 2010: 1). Pero al igual que en la villa de Neiva, los indígenas opusieron resistencia al proceso de conquista y dominación impulsado por los españoles, una guerra que perduraría desde 1538 y 1619. Según el historiador huilense Reynel Salas, estos enfrentamientos se dieron específicamente con los “timanaes, yalcones, andakíes y pijaos” (Salas, Marulanda, Clavijo 1998: 4).

La riqueza y la productividad de las tierras hicieron que Timaná se convirtiera, por un momento, en “la fundación española más activa desde el punto de vista comercial” en el sur colombiano, hasta que Popayán centrara sus intereses en las explotaciones auríferas en las tierras que hoy conforman el

departamento del Chocó (Melo 1995: 4). En poco tiempo, la Corona dejó de tener interés comercial por Timaná debido a las guerras que los españoles tuvieron que librar con los indios yalcones, andakíes y paeces, la difícil penetración a la villa por su ubicación en tierras pantanosas, y las enfermedades producidas por la selva y la humedad.

A los españoles que gobernaban la villa de Timaná se les encomendó el mejoramiento de los caminos, de modo que hicieran más rápida la conexión con Popayán. Así, además del arreglo del camino de Guanacas⁶³ (1627), los españoles empezaron a adecuar otros caminos que comunicaran de forma más rápida el centro y el sur de Colombia. Uno de ellos, más hacia el sur del Huila, "reducía el tiempo de transporte en cuatro o cinco días, según se lo recorriera en verano o en invierno" (Melo 1995: 4 siguiendo a Friede 1974).

Esta vía —conocida más adelante como camino de Isnos⁶⁴ o de los Puercos— no solo enlazaría ambas poblaciones, sino que permitiría la conexión de los pueblos de indios que habitaban a un lado y otro del Macizo. En la actualidad, ambas vías (carreteables) son las únicas que conectan la región del Alto Magdalena —Huila— con el departamento del Cauca.

Algunos historiadores señalan que más hacia el sur de Timaná (hoy San Agustín) los indígenas ya disponían de un camino que conectaba el Alto Magdalena con el suroccidente del departamento del Cauca. El camino de Las Papas o El Letrero, como se conoció años más tarde, era un antiguo sendero que atravesaba el Macizo Colombiano, por donde los indígenas intercambiaban sal, coca, mambe, caña, entre otros productos. Hacemos referencia a este camino de piedra, barro y de inmensa dificultad a la hora de transitarlo, (intensidad de lluvia, animales salvajes y precipicios) porque es por esta ruta por donde, años más tarde, los yanaconas cruzan del Cauca hacia el Alto Magdalena.

⁶³ Camino que comunica Popayán con el municipio de La Plata y Neiva a través del volcán nevado del Puracé.

⁶⁴ Según los historiadores, en gran parte esta fue la ruta utilizada por Belalcázar en su primera llegada al Alto Magdalena.

Mientras se sostenían las batallas contra los indios rebeldes, Añasco no tardaría en implantar la encomienda. Para ello, empezó a “citarlos imperiosamente para imponerles los tributos y obligaciones que pretendía cumpliesen” (Acosta 2010: 1). La imposición española acrecentaría aún más la resistencia indígena y las guerras aumentarían notablemente.

En este contexto surge uno de los hitos que marca la historia indígena del Huila y que aún simboliza el pasado indígena del departamento: la Cacica la Gaitana. Líder de los indígenas yalcones y paeces en el Alto Magdalena, la Gaitana “vengó la muerte de su hijo, asesinado por Añasco para escarmiento de los rebeldes” (Salas, Marulanda, Clavijo 1998: 5). Ella se convirtió en un símbolo de la guerra india durante la Conquista:

Añasco cayó vivo en manos de sus enemigos, y, entregado a la Gaitana, esta le hizo sacar los ojos, y lo paseó con un dogal al cuello de pueblo en pueblo, hasta que pereció miserablemente. Y lo que prueba que no era solamente el deseo de vengar la muerte de su hijo lo que impulsaba a la célebre cacica, es que continuó aun después de la derrota de Añasco su predicación, exhortando a los caciques, y sobre todo a Pigoanza, jefe principal de los Yalcones, a hacer el último esfuerzo por exterminar a sus opresores (Acosta 2010: 8).

Como señalan Salas, Marulanda, Clavijo (1998: 5), las hazañas realizadas por esta líder indígena simbolizaron, no solo en aquella época, sino también en la actualidad huilense, “la resistencia ardorosa y sutil contra la tiranía, la defensa de la libertad y del honor racial y la solidaridad guerrera contra la opresión y la injusticia”. Sin embargo, pese a su fuerza, apoyo y legitimidad por parte de los diversos grupos indígenas de la zona, la cacica encontró su derrota frente a los españoles en una nueva campaña emprendida desde Popayán, que la llevó al suicidio.

Así es cómo la gran mayoría de indígenas fueron sometidos por los españoles. Para mantener el control, ante las amenazas de los grupos de indios rebeldes que aún resistían en la zona, los conquistadores desplazaron al territorio de la Villa de Timaná grupos de indígenas de otras zonas con quienes formaron nuevos pueblos de indios —allí, también se mezclaron tribus—, entre

ellos, los indígenas yanaconas del Cauca, que fueron dispersados por todo el departamento del Huila.

Durante el periodo de la Colonia, el destino de los indígenas del Huila fue similar a lo acontecido en el resto de Colombia (y América Latina). La pérdida de sus usos y costumbres debido a la imposición de la cultura española

...propiciaron en los pueblos indios la ladinización, es decir, una rápida apropiación de elementos culturales del sistema español como formas religiosas, nuevos usos y costumbres en la vida familiar, la pérdida de sus territorios y especialmente de la lengua (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 90).

Sin embargo, a finales del siglo XVII y mediados del XVIII aparecerían leyes de la Corona, que buscarían proteger a los nativos que habían sufrido las consecuencias de la Conquista —la recopilación de 1680 y la Real Instrucción de 1754—. De esta manera, algunos territorios indios fueron legalizados y defendidos por la Corona, aunque “sufrieron la presión para su compraventa o enajenación, apoyada en diferentes usos legales y extralegales regionales y bajo el amparo de ciertas determinaciones españolas” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 93). Sin embargo, los españoles presentes en el territorio del Alto Magdalena hicieron caso omiso a estas leyes de la Corona, por lo que el “indígena que no empezaba su campesinización y la enajenación de las tierras comunales, era marginado del proceso productivo, social y cultural de la Colonia” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 94).

En el caso de los indígenas del Alto Magdalena, las Leyes de Indias los organizó en pueblos de indios que, como hemos señalado, estaban integrados por indígenas de varias comunidades. Aunque en el siguiente capítulo abordaremos este aspecto de forma más detallada, cabe señalar que estas comunidades indígenas tuvieron que hacer frente a diversas dificultades con los dueños de las tierras del Alto Magdalena, quienes se opusieron al reconocimiento del centro poblado al que pertenecían (Friede 1943: 11). Inclusive este conflicto se dio con Alejandro Astudillo —indígena yanacona—, quien aseguraba haber recibido estas tierras para que su comunidad pudiera

vivir en paz. El conflicto por las tierras, que se extendió desde 1608 hasta la década de 1790, concluyó, aunque solo temporalmente, con el decreto de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, a través del cual el pueblo de San Agustín fue creado⁶⁵.

Las reformas que emprendieron los reyes borbónicos, con respecto a la propiedad de la tierra, trajeron consigo la disolución de la encomienda. Aunque pareció que todo iría a cambiar para el indígena, ocurrió todo lo contrario:

Las leyes de Indias favorecieron la constitución de resguardos indígenas. Sin embargo, por las reformas de los virreyes borbónicos con respecto a la propiedad de la tierra y la política fiscal, gran parte del territorio del sur del Alto Magdalena y el cálido Valle de Neiva, fueron objeto de la composición que significó la disolución de la encomienda y la creación de hatos ganaderos con propiedad privada individual, lo que benefició al español y dejó al indio desprotegido frente a las arbitrariedades y abusos de los terratenientes (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 96).

La propiedad individual de la tierra y el aprovechamiento de la misma en grandes extensiones para la ganadería y el cacao por parte de los españoles supusieron un gran problema para los indígenas. Los españoles y criollos con propiedades en las tierras del sur del Alto Magdalena no estaban conformes con las extensiones territoriales dadas a los indígenas y, viendo que la producción de estas tierras no eran totalitarias (debido a la cosmovisión indígena de la productividad y la tierra) acusaron a los indios de no aprovechar la tierra como se debía (Friede 1943; Díaz 1959).

Tal acusación de los colonos sería uno de los detonantes que en el siglo XVIII desataron una serie de conflictos entre indígenas por la concepción y uso de la tierra. Esto generó, entre la parcialidad indígena, una división en “alianzas

⁶⁵ La creación del pueblo de San Agustín fue uno de los hechos más problemáticos que se presenciaron en el Alto Magdalena. El indígena yanacona Alejandro Astudillo luchó incansablemente por legalizar un territorio que había sido entregado por la Corona, pero tuvo como principales enemigos los encomenderos y luego los españoles colonos de la hacienda de Laboyos (sur de Timaná). A propósito de la movilización de indígenas yanaconas presenciada desde el siglo XVII en el sur del Huila, haremos un recorrido más preciso en el próximo capítulo cuando hablemos de los indígenas que, durante la Colonia, habitaron en San Agustín.

entre los que apoyan su autonomía y los que aceptan las propuestas de asimilación” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 97).

El panorama del Huila colonial previo a los aires de independencia estaría integrado por españoles y criollos que ostentaban los grandes hatos y haciendas. Se trataba de una región cuya economía se basaba especialmente en la ganadería y el comercio, con pueblos de indios que compartían un mismo territorio (algunos de forma comunal y otros, arrendada). Esto generaba discordias respecto a la visión de la propiedad de la tierra, pues había una mezcla de culturas indígenas dentro de un mismo territorio —entre indios nativos y desplazados por los españoles—. Dicha mezcla, unida a la apropiación —por imposición— de la cultura española, fue conformando los patrones del huilense y del indio huilense. Como señala Ríos (1999:4):

...tal ambiente bucólico fue delineando la personalidad de un pueblo apacible y despreocupado, sin mayores expectativas frente a su porvenir; con muy poco incremento en su demografía. El índice de analfabetismo era cercano al ciento por ciento, no solo entre la clase baja, pues con frecuencia los señores que ostentaban pomposos apellidos, eran analfabetos.

Ya a inicios del siglo XIX, la élite criolla del Huila se sumaría a la lucha por la independencia. El 20 de julio de 1810, en Neiva, la “mancha” emancipadora destituiría a la autoridad española, “el corregidor Ladrón de Guevara fue depuesto del cargo, y el cabildo se dispuso a seguir las orientaciones impartidas por la Junta de Gobierno, desde la capital neogranadina” (Ríos 1990: 6). Un acontecimiento apoyado por la coalición de las familias de mayor prestigio del Huila; “los López, los Salas, los Díaz y los Tellos, entre otros, iniciaban dicho proceso de libertad siguiendo a sus socios de la capital del Virreinato” (Salas 2000:9). Sin embargo, en el Huila la ruptura total con los españoles no se produciría hasta 1814 (8 de febrero).

5.3 REPÚBLICA: EN BUSCA DE UNA IDENTIDAD GENÉRICA DEL HUILENSE

El inicio de la República no generó muchos cambios en los pueblos indígenas ni en la clase criolla que en su momento gobernaba en la región; continuó siendo un proceso de exclusión y dominación constante. Aunque en la región existían algunos resguardos coloniales y pueblos de indios, estos sufrían los embates de la élite regional, que insistía en la destrucción de sus predios comunales y en la inserción del indígena a la clase campesina (como trabajadores de la tierra de hacendados o de la Iglesia).

Como veremos en el siguiente capítulo, aun estando en la República, los yanaconas tuvieron problemas en la adjudicación de tierras de “resguardo”. Su fundación como pueblo de indios duró muy poco tiempo, por lo que su carácter indígena se fue diluyendo en medio del crecimiento de la población generado por los colonos y campesinos que llegaron a San Agustín desde diferentes zonas, y por la coyuntura económica, política y social que existía en el territorio. De esta manera, los yanaconas empezaron a desarrollar prácticas campesinas — sobreviviendo del jornal en fincas vecinas y de monocultivos en sus parcelas para la comercialización de sus cosechas— que a las prácticas propias de los indígenas con un solo territorio. No obstante, compartían el sentimiento de vinculación a un grupo y se apoyaban en el trabajo colectivo, hecho que iría transformando, como se referenciará más adelante, su "lealtad étnica primordial" (Bartolomé 2004:92), es decir, su pertenencia al grupo étnico y la continuación de las prácticas simbólicas de su cultura de origen.

El siglo XIX, más que cambios en la cotidianidad de los pueblos que habitaban el valle y la región del Alto Magdalena, lo que trajo fueron cambios políticos y administrativos impulsados por la nueva clase política nacional y regional, que trataría de organizar el territorio. De esta manera, se llegaría a la fundación oficial del departamento del Huila. Salas (2000: 15) hace un recorrido histórico por las divisiones político-administrativas del territorio que hoy comprende el Huila:

...con la división de nuestro país, el 17 de diciembre de 1819, a través de la Ley Constitutiva de la República de Colombia, en tres grandes departamentos: Venezuela, Quito y Cundinamarca, la provincia de Neiva fue anexada a este último. Cinco años después, la ley 25 de junio de 1824 determinó la división territorial del departamento de Cundinamarca en cantones; en mayo del siguiente año el general Francisco de Paula Santander fija en cinco cantones la provincia de Neiva, a saber: Purificación, Villavieja, Neiva, Timaná y La Plata. Al desmembrarse la Gran Colombia, la Ley Fundamental de 1831 dividió la República en 18 provincias, una de ellas la de Neiva. En 1857 se crearon los estados federales del Cauca y Cundinamarca, formado éste por las provincias de Mariquita y Neiva. En 1861 nace el estado federal del Tolima, segregándole a Cundinamarca las provincias de Mariquita y Neiva. En el año 1869 el estado del Tolima se divide en dos secciones: el departamento del Norte y el departamento del Sur; dos años más tarde se fraccionará en tres: los departamentos del Norte, del Medio y el del Sur. La Constitución Nacional de 1886 dividió luego el departamento del Sur en los departamentos de Neiva y del Sur, que tomaron el nombre de provincias. Por fin, en el año de 1905, bajo la presidencia del general Rafael Reyes, es sancionada la Ley 46 que da vida jurídica al departamento del Huila.

Finalizando este siglo de experimentaciones organizativas y políticas sobre el territorio nacional y regional, dos hechos revolucionarían esta región: la extracción de quina y caucho, y la “guerra contra el Perú” (que se libró a principios del siglo XX).

A mediados del siglo XIX, el auge de la quina⁶⁶ no solo potenció la economía en lo que hoy es el departamento del Huila, sino que dio lugar a la exploración de nuevos territorios (y en muchos casos, a la expropiación de tierras habitadas por indígenas) por las dos franjas de las cordilleras Central y Oriental que atravesaban todo el departamento: Alpujarra –sur de Tolima– y Colombia –norte del Huila–, hasta el Macizo Colombiano; y desde Santa María –en el norte del Huila–, hasta el Macizo Colombiano. Esto llevaría a una dinamización del sur del Huila (San Agustín, entre ellos), y a la transformación de la cotidianidad de los pueblos existentes,

⁶⁶ La quina es una importante planta medicinal que utilizaban las comunidades indígenas del sur colombiano, Ecuador y Perú para el tratamiento de heridas y úlceras (más adelante para el tratamiento de la malaria). Al descubrir sus bondades, esta planta fue utilizada por españoles y criollos y luego exportada a España y Europa. La quina en la Nueva Granada se extraía de la Cordillera de los Andes, el Nudo de los Pastos, la bota Caucana y los territorios del Huila.

La explotación y comercialización de la quina, entre 1850 y 1875, aceleró nuevos procesos de colonización, posibilitó la fundación de nuevos poblados y fortaleció algunos de los existentes desde la Conquista y la Colonia (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 12).

La quina, y más adelante la extracción del caucho, generaría todo un proceso de migración poblacional de caucanos y nariñenses (habitantes de departamentos limítrofes con el Huila) que, en busca de trabajo, llegarían como peones, cargueros, destajeros y colonos. Así:

...el sur del Alto Magdalena, principalmente San Agustín, Pitalito, Isnos, y La Plata, estrecha sus vínculos culturales y económicos con el Cauca y Nariño. Caucanos y nariñenses sostienen flujos migratorios e implantan sus formas de trabajo y manifestaciones culturales, en este sector (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 13).

Con la crisis de la quina y el caucho, los trabajadores migrantes se radican en la región y empiezan a tener conflictos por la apropiación de la tierra. Así también, las grandes haciendas que existían desde la Colonia se empezarían a desintegrar.

Por otro lado, los conflictos limítrofes de la Amazonía colombo-peruana generarían sobre el territorio huilense un desarrollo inesperado, especialmente en lo concerniente a la comunicación del norte con el sur del departamento. Antes de este suceso, la comunicación más efectiva era a través del río Magdalena y el ferrocarril. Inicialmente se creó la vía que conectaba Neiva con el departamento del Tolima (por el norte) y hasta el centro del departamento (hasta el municipio de Guadalupe), por el sur.

En la década de los cincuenta se inicia la construcción de las vías Neiva - Laberinto - La Plata - Popayán, Garzón - Pital - La Plata y Garzón - Pitalito, que integran las zonas sur y occidente de Neiva a la dinámica regional del Huila (Llanos, Flórez, Ruíz 1998: 13).

El siglo XX no solo fue testigo de la constitución del departamento de Huila sino también del surgimiento de un especial interés del gobierno regional por crear símbolos que unificaran la diversidad cultural, política y territorial del

departamento⁶⁷. Y es que son muchas las diferencias geográficas y culturales que existieron —y aún existen— en este territorio. Así, mientras el sur del Huila es especialmente montañoso, el norte se caracteriza por su geografía de valles, lo que define diversas prácticas de siembra y determina el desarrollo económico de las regiones; asimismo, mientras el sur perteneció en un principio a la diócesis de Popayán, el norte estaba vinculado a las directrices de la diócesis de Santa Fe⁶⁸; y finalmente, con la producción de quina y caucho, el sur del Huila fue poblado por campesinos e indígenas migrantes de los departamentos del Cauca y Nariño, que trajeron consigo prácticas y celebraciones culturales que difieren con las del norte del departamento.

La preocupación principal de las élites locales y la Iglesia era la de construir, en medio de esta diversidad, una identidad huilense o "huilensidad" que definiera y uniera todo el territorio. Dos tendencias alimentarían este concepto de "huilensidad": la más tradicional, procedente del pensamiento religioso, y liderada por Monseñor Esteban Rojas⁶⁹; y la moderna, impulsada por Reynaldo Matiz ⁷⁰ y la clase política local.

Para Camilo Francisco Salas (2007: 14), actual presidente de la Academia de Historia del Huila, los intelectuales de inicios del siglo XX y la Iglesia, representada por Monseñor Esteban Rojas, habían personalizado el arquetipo de un huilense "patriarcal, tradicionalista, bucólico, aislado, católico y alejado del riesgo que entrañaban la idea empresarial y las transformaciones sociales";

⁶⁷ Desde 1861 hasta 1905 el Huila hizo parte del estado federal del Tolima —formando lo que se dio en llamar Tolima Grande— que comprendía lo que hoy son los departamentos del Huila, Tolima y Caquetá. Quienes habitaban las tierras del Huila eran conocidos en el estado federal como "sureños". Luego de la creación de los departamentos, una de las estrategias de los líderes regionales fue crear una identidad que les permitiera desvincularse totalmente del Tolima y pasar de ser sureños a ser huilenses.

⁶⁸ Cabe señalar que solo hasta 1894-5 fue creada la diócesis del Tolima a la cual pertenecieron las parroquias de Neiva y Timaná (Díaz 1959:299).

⁶⁹ Fue el primer obispo del Tolima, afincado en Neiva (1895). Para 1900, Esteban Rojas es nombrado Administrador Apostólico de Ibagué y Obispo de Garzón.

⁷⁰ Benhur Sánchez Suárez (1996) lo define como "liberal, librepensador, aventurero, modernizador y empresario, alucinado por la idea del progreso y la defensa de los campesinos, hijo a la vez de terratenientes arruinados por los conservadores, estudia para cura, huye del seminario, se une a la guerrilla liberal del Tolima y Cundinamarca, sobrevive a un fusilamiento, estudia en Alemania y después vuelve a la tierra con la cabeza llena de proyectos".

características vinculadas a las ideas políticas conservadoras dominantes en la región y a la ideología de la Iglesia.

Sin embargo, para mediados de siglo -XX-, el Huila ya había cambiado bastante y surgieron nuevos líderes con ideas liberales encaminadas a transformar los conceptos que definen la identidad del huilense. Según Salas (2007: 15), políticos e intelectuales como Misael Pastrana Borrero, Rafael Azuero Manchola, Felio Andrade Enrique y Guillermo Plazas Alcid, transformaron la idea que veía al huilense como sumido en un pasado conservador y lo proyectaron como un ser protagónico y dinamizador de su entorno en pos de un futuro posible. Por ello, definieron a los huilenses como pertenecientes a una raza pujante, "hijos de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial, que se nutrieron de los principios que hacen de la libertad el primer bien del hombre".

Así, se configuraron dos formas de entender al huilense: una que lo define en relación con las "manifestaciones artísticas, folclóricas, artesanales, costumbristas e ideológicas de la cultura huilense", y otra que lo vincula a una idea de reto hacia el futuro, y que lo ve como un "hombre de empresa, amante de los desafíos y de los riesgos" (Salas 2007: 19).

A partir de estas dos caracterizaciones, la Academia Huilense de Historia, teniendo en cuenta su propia definición de los conceptos de cultura y de identidad cultural, construye la siguiente definición de la "huilensidad":

Es la condición del hombre y de la mujer que habitan el territorio del departamento del Huila, condición que se expresa a través del conocimiento, la valoración, el respeto, el orgullo y la acción consciente y crítica en torno al espacio geográfico que dominan el Macizo Colombiano, las cordilleras Oriental y Central y el valle interandino del río Magdalena, en los procesos históricos de carácter social y económico y en sus valores humanos y en las realizaciones que dan sentido a la colectividad (Salas 2007:19).

Sobre estas definiciones de la identidad huilense creadas por las élites — conservadoras y liberales— y la Iglesia, William Fernando Torres (1986) señala que para las clases, especialmente la alta, estos conceptos "han pendulado entre los intentos por afirmar lo propio (a veces adulterándolo) y el imitar lo

extranjero". Conceptos contruidos, según Amézquita (2002:15 citando a Torres, Rodríguez y Salazar 1995), desde las transformaciones políticas, económicas y sociales experimentadas a lo largo del siglo XX en el departamento del Huila. De esta manera,

El huilense se desarrolla y crece en sujeto, al ritmo cadencioso-imaginario del caballo (ganadería), pero alegre y orgulloso de su dominio territorial, provisto de ingeniosidad y riqueza cultural ilimitadas.

En la construcción de este concepto de "huilensidad", que responde a las intenciones de la Iglesia y la élite regional por unificar el Huila, el indígena es invisibilizado. Para las clases altas que gobernaban el departamento en los inicios del siglo XX, el indígena solo existía en el pasado prehispánico y colonial; primero, porque se consideraba que las comunidades indígenas habían sido aniquiladas y desterradas del territorio, y que aquellos descendientes de dichas comunidades ya se habían apropiado de las prácticas campesinas de la región; y segundo, porque aceptar la presencia indígena en el departamento era contrario a la caracterización liberal del huilense como emprendedor pujante, puesto que en el imaginario huilense, el indígena se relacionaba con actitudes de desidia y holgazanería.

Solo como estrategia para la construcción del discurso del huilense como una "raza pujante" y defensora de la libertad, se rescata del pasado el hito histórico de la Cacica de la Gaitana; un "principio del talante huilense, según el cual el hombre de esta tierra no tolera la sujeción a otra voluntad distinta a la suya" (Salas 2007:15).

Ahora bien, mientras se construía el discurso sobre la huilensidad, en el Cauca, sur del Tolima y norte del Huila un líder indígena empezaba a movilizar y reactivar la conciencia étnica en el territorio. Manuel Quintín Lame Chantre⁷¹ (1914) emprendería una fuerte defensa de los derechos indígenas sobre los territorios del Cauca, Huila y Tolima. Esta gran avanzada a favor de los

⁷¹ Como ya hemos expuesto anteriormente, este indígena sería el primero en liderar una movilización en favor de los derechos indígenas, no solo a nivel regional, sino que su lucha se convirtió en un referente nacional.

derechos de los indígenas se traduciría, finalizando la década de los setenta e inicios de los ochenta, en las políticas de la lucha del movimiento indígena del Cauca y otros movimientos a nivel nacional.

El movimiento indígena de la Quintanada, organizada por Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez , indígena de Totoró, comenzó su campaña de concientización con terrajeros y cabildos indígenas Páez, Guambianos y Coconucos, y posteriormente se extendió a los indígenas del Huila y del Tolima (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 112).

Aunque las reivindicaciones y la movilización que impulsara Quintín Lame a inicios de siglo no tuvo eco en las élites locales del Huila, sí significó la base del movimiento indígena que se constituiría a partir la década de los sesenta y setenta en el Cauca, y que luego se extendió por gran parte del país — llegando al Huila, como veremos más adelante — .

La Reforma Agraria nacional de 1961 brindaría nuevas expectativas a la población indígena en Colombia y, por ende, en el Huila. Procesos de concientización india empiezan a dar sus primeros pasos, pero todo esto no se materializaría hasta la década del 80.

Finalizando los años setenta, se empiezan a dar en el departamento de Huila gestos de apoyo a las iniciativas de los indios, lo que llevaría a la activación de un indigenismo—que contaba con la simpatía de algunos líderes neivanos— que lograría años más tarde la legalización del primer pueblo indígena del Huila: la comunidad Dujos del Caguán (1980-1983). Pese al gran logro que significaba el ser reconocido como pueblo indígena en el departamento, el reto de esta comunidad —al igual que el de las siguientes comunidades que iniciaron este mismo proceso— se centró en la reconstrucción de su identidad. “¿Qué era ser indio en el Huila moderno? ¿Cuál era su relación con las tierras de El Caguán de Neiva? ¿Cómo las podrían recuperar? ¿Quién certificaba su conciencia de ser indio?” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 116).

Ante la apatía del gobierno regional a la hora de acompañar estas iniciativas indígenas⁷², esta comunidad tuvo que emprender acciones para reafirmar su conciencia étnica. Para ello, la estrategia para recuperar parte de sus tradiciones políticas y culturales se basó en conocer las experiencias de las comunidades que ya llevaban más adelantado este proceso. Para esto, fue necesario que una comisión de indígenas de los Dujos “conociera directamente la experiencia del cabildo de Tinajas en el Tolima” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 119). Ellos les brindaron asesoría y les advirtieron sobre las posibles confrontaciones con gobiernos locales y regionales, así como con la población campesina y urbana, que aún desconocían o no entendían la apuesta indígena en el departamento.

Esta primera experiencia, además de la gran oleada nacional de la conciencia india en Colombia, activaría diferentes procesos encaminados a fomentar la legalidad de los pueblos indígenas del Huila. Empezarían a recibir apoyo de diferentes organizaciones regionales (CRIT: Consejo Regional Indígena del Tolima, AICO, el Centro de Desarrollo Indígena, entre otros) y de resistencias locales, vinculadas con el agro (movimientos sociales agrarios huilenses, desde 1958, con la Reforma Agraria). Siguiendo a los investigadores de la Universidad Surcolombiana y el INCODER:

...si la gran propiedad latifundista había desheredado a los indios, la experiencia de la protesta social y su correlación legislativa agraria y el fuero indígena ampliaban los horizontes de un nuevo pensamiento que encontraba su expresión de reivindicación en la conciencia del ser INDIO. Se reinició la construcción de un nuevo espacio de la historia india en estos territorios del Alto Magdalena Huilense en los tiempos de la modernidad, cuando el pensamiento mayoritario apuntaba al denominado desarrollo económico capitalista” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 118).

Volviendo a la comunidad de los Dujos, sus primeros pasos se centraron en lograr el reconocimiento de las autoridades y recuperar un territorio. La gran

⁷² Según Rincón (2005:402), las autoridades regionales nunca estuvieron de acuerdo con la intención de estas familias de reconstruir su reguardo. De hecho, señala, en una de las tomas de tierras baldías que hiciera esta comunidad fueron "desalojados, incluso se cuenta de la muerte de una niña, asfixiada por causa de los gases lacrimógenos arrojados por la policía".

mayoría mantenía el trabajo político comunitario como gran recurso de identidad de su pueblo, el cual no perdieron gracias al apoyo de la organización campesina, ya que “la organización campesina que representaban antes, se convirtió en una forma de gobierno autónomo respaldado por el Fuero Indígena Nacional (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 120). Sin embargo, los problemas se presentaron con los otros indígenas, entre “los que defendían un colectivismo pleno y aquellos que buscaban formas intermedias entre el trabajo colectivo y el familiar”. Este inconveniente generó no solo división sino también deserciones y alianzas entre los mismos indígenas, “los esfuerzos se centraron en definir si lo colectivo era o no la identidad” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 120).

Sobre este nuevo panorama cultural del departamento del Huila en la década de los años ochenta, “se inicia un proceso de reconocimiento de la identidad indígena colectiva, reivindicada por las familias que se consideraban herederas de la tradición indígena” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 115). Una lucha que se centraría en la recuperación y legalización de territorios indígenas en el departamento del Huila, lo cual generó el rechazo de la élite regional, pues la presencia indígena en el departamento chocaba con el interés de unificar política y culturalmente el territorio.

Pese a ello, la conciencia étnica y la movilización por la legalización de sus resguardos llegaron a distintas comunidades del departamento. Por un lado, estarían aquellas comunidades que sustentaron la descendencia de los indígenas nativos de la zona (tamas-paeces, pijaos y guambianos) y, por otro, comunidades que mantenían una continua migración individual y familiar desde el Cauca (guambianos, paeces y yanaconas) “quienes se aglutinan alrededor de la figura del Cabildo Indígena y solicitan al gobierno nacional su reconocimiento y el derecho a un territorio —con la constitución de los planes de vida de las comunidades indígenas del Huila—” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 116), lo que generaría en el plano departamental la reivindicación del “ser indio en el territorio huilense”.

5.4 NUEVAS MIGRACIONES INDÍGENAS EN EL SIGLO XX

Durante el siglo XX se empiezan a producir éxodos de yanaconas, nasas y guambianos desde sus resguardos coloniales en el Cauca. Si en el Huila las condiciones habían sido complejas para los pueblos indígenas, en el Cauca la situación era desbordante teniendo en cuenta que estos pueblos nunca tuvieron la oportunidad de ampliar su territorio. Al contrario, sus resguardos fueron reducidos —estos sí con títulos coloniales— como consecuencia de los intereses económicos regionales y nacionales.

En el caso yanacona, aunque la migración hacia el sur del Huila fue constante durante todo el siglo, fueron las décadas de los 80 y 90 las que registraron un mayor desplazamiento de estas familias. La situación de violencia en el suroriente del Cauca y la escasez del territorio llevaron a muchos yanaconas a salir de sus resguardos tradicionales en busca de mejores y mayores oportunidades.

Aunque este será el tema central de análisis del siguiente capítulo, queremos señalar aquí que el éxodo desde sus resguardos hacia el Huila se realizó, inicialmente, atravesando a pie el páramo —Macizo Colombiano—, por el camino de Letreros o de las Papas, que ya venían utilizando los yanaconas para el intercambio de productos como coca, mambe y ganado vacuno, entre otros. Años más tarde el desplazamiento se realizaría en autobús, a través de la vía de Isnos —municipio cercano a San Agustín—, en un viaje de quince horas por una carretera sin pavimentar, exponiéndose a peligros como los derrumbes y los bloqueos de la vía por parte de retenes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia —FARC—.

Cuando un indígena yanacona migraba desde el Cauca al Huila, lo hacía sustentado en el apoyo de un amigo o familiar que vivía ya en el sur del Huila. Esto explica, según los investigadores de la Universidad Surcolombiana, "las relaciones de parentesco y reciprocidad en la comunidad, al igual que el

predominio de algunos apellidos como Quinayás", que ya existían en esta zona del departamento (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 151).

Una situación similar a la experimentada por los yanaconas fue la que vivieron las comunidades indígenas caucanas nasa y misak (o guambianos) ubicadas al occidente del departamento del Huila. Según Nelson Darío Rincón (2005), en el caso de los nasa las migraciones hacia el departamento del Huila han sido constantes durante todo el siglo XX. Por otro lado, los misak, en la década de los setenta, empezaron a sufrir la escasez de su territorio y se vieron obligados a migrar a nuevas tierras.

Según Rincón (2005: 395), los nasa llegaron al territorio huilense y se radicaron en el municipio de La Plata⁷³; allí "se establecieron fundamentalmente como aserradores, colonizaron la montaña, migraron más familias y se permearon a las dinámicas del pueblo". Debido a que no pudieron seguir viviendo en comunidad y a la necesidad de integrarse con el mestizo, fueron perdiendo su identidad cultural.

Luego, en los años setenta, los misak seguirían los mismos pasos de los nasa. De esta manera, el municipio de La Plata vuelve a ser epicentro de las nuevas migraciones. Un caso particular que reseña Rincón (2005: 397) tiene que ver con la conformación de cabildos y resguardos nasa y misak en el corregimiento de San Vicente, en La Plata. La migración hacia el mismo municipio y la adjudicación de tierras de resguardo para ambas comunidades en un mismo territorio provocó que "algunos guambianos –misak– se casaran con mujeres nasa y viceversa, formándose así hogares pluriétnicos".

Pero la migración de familias misak continuó durante toda la década del noventa hacia el occidente del departamento del Huila. Esta vez no solo migran comunidades ancestralmente asentadas en los límites de ambos departamentos sino también aquellas que se ubican en el interior del departamento del Cauca.

⁷³ El municipio de La Plata está ubicado al occidente del departamento del Huila y limita con los resguardos coloniales de nasa y misak –guambianos– del departamento del Cauca. Según Rincón (2005: 395), la cercanía a los territorios ancestrales y la similitud de la geografía de ambos territorios, hizo que La Plata se convirtiera en un lugar propicio para migrar.

La gran cantidad de indígenas nasa y misak provenientes del Cauca originó la conformación de los cabildos y resguardos de La Reforma, Capitolio, Congreso y Berlín, en los municipios huilenses de La Plata y La Argentina (Rincón 2005:398).

En esta misma década, un fenómeno natural ocurrido en el extremo oriental del departamento del Cauca —límites con el Huila— daría lugar a un fuerte desplazamiento de familias nasa, lo que transformará el mapa indígena del departamento huilense. Los hechos sucedieron el 6 de julio de 1994, en la cuenca alta del río Páez, en los municipios caucanos del Inzá y Páez. Allí un sismo de 6,4 grados en la escala de Richter ocasionó una avalancha que destruyó no solo miles de hectáreas, sino que dejó más de mil muertos y cerca dos mil familias desplazadas.

En su trabajo de maestría sobre el pueblo nasa en el Huila, María Rosa Helena del Pilar López Silva (2012), expone relatos de jóvenes nasa que, aunque en el momento de los hechos aún eran niños —muchos ni siquiera nacieron en el antiguo territorio—, mantienen vivo ese momento, lo que demuestra que la memoria juega un papel articulador de su cultura:

Aquel día se sintió un fuerte movimiento de la madre tierra que sacudió gran parte del Cauca y, en especial, del municipio de Belalcázar, Páez. Las zonas más cercanas al nevado del Huila presintieron que iba a ocurrir una tragedia. De pronto, de lo más profundo surgieron olas de polvo que poco a poco consumían lo que encontraban a su paso. Hubo muertos, heridos, y niños que quedaron huérfanos; también personas que quedaron atrapadas por los derrumbes (...). Todos estos motivos llevaron a que [los sobrevivientes] se desplazaran a diferentes lugares. Las mujeres y los niños fueron llevados en camiones al municipio de La Plata. Los que llegaron a Rionegro [una de las zonas de reubicación en el Huila] vieron que este lugar era montañoso; una gran parte era cafetera y amapolera, las carreteras estaban en muy mal estado y los carros que llegaron no podían andar rápido. Ahí estos grupos [los nasa relocalizados] nombraron las veredas igual que las de Tierradentro [Cauca] y se fueron ubicando, en su gran mayoría por apellidos. Estos grupos se fueron acoplando al contexto de estas tierras tan diferentes a las que estaban acostumbrados" (López 2012:215).

Muchas familias indígenas afectadas por este fenómeno natural, fueron reubicadas en la zona centro y occidente del Huila, lo que los investigadores de la Universidad Surcolombiana consideran como una “migración nuclearizada” en el departamento.

Las comunidades afectadas y reubicadas en el departamento del Huila, que se encontraban agrupadas de acuerdo a sus lugares de origen,

...comenzaron un proceso de reorganización social, política y económica en terrenos que negoció, compró y entregó la corporación Nasa-Kiwe a las comunidades que representaban tres troncos étnicos: paeces, guambianos y mestizos (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 126).

Luego, para mantener vivas sus tradiciones organizativas y culturales:

...recurrieron a su memoria e identidad colectivas, se organizaron alrededor de la figura legal de los resguardos de origen, pero con fuertes vínculos territoriales y movimientos migratorios entre los resguardos de origen y los nuevos territorios (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 126).

Pero la reubicación de más de dos mil trescientas (2.300) familias no sería fácil. Muchos indígenas nasa deambularon por todo el Huila buscando más tierras, pues las que había entregado la organización Nasa-Kiwe resultaban insuficientes para todas las familias. Así, muchos nasa retornaron al Cauca, otros buscaron a sus familiares en otros departamentos, algunos se desplazaron hacia otros municipios del Huila y aquellos que se quedaron en el terreno facilitado por el gobierno se dedicaron al cultivo en sus parcelas y al trabajo como jornaleros.

El desplazamiento nasa y misak hacia el departamento del Huila desató diversos conflictos sociales, políticos y culturales en los municipios receptores y en el departamento. Sin embargo, con la Constitución de 1991 y las políticas nacionales de reconocimiento a grupos étnicos, las élites regionales tuvieron

que aceptar la presencia indígena en el departamento, aunque siguieron insistiendo en que estas comunidades no eran originarias del Huila⁷⁴.

La presencia indígena en el occidente y el sur del Huila no solo transformó el mapa poblacional del territorio sino que también posibilitó el fortalecimiento de la organización regional indígena en el departamento del Huila (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 97). Las comunidades indígenas migrantes del Cauca traerían consigo la experiencia del trabajo organizativo y político que venían desarrollando en su departamento. Este conocimiento posteriormente sería replicado en el nuevo territorio.

5.5 ORGANIZACIÓN REGIONAL INDÍGENA EN EL HUILA EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Los investigadores de la Universidad Surcolombiana señalan tres momentos que permiten entender la organización indígena en el Huila en la historia. El primero tiene que ver con la reorganización de las comunidades indígenas del Huila a través de cabildos, lo que les permitió representar legalmente a sus comunidades (de acuerdo a las pautas establecidas por la Ley 89 de 1980); un hecho complicado, en la medida en que la élite huilense hizo caso omiso a estas iniciativas. Destaca en esta época el proceso adelantado por los indígenas guambianos –del occidente del Huila– quienes, al adquirir propiedades (tierras de particulares), pudieron establecer su organización tradicional:

...los guambianos, que traían grabada en su memoria la reciente participación en la organización indígena del Cauca y la lucha por la recuperación de tierras, no tardaron en buscar los nexos con sus hermanos Nasas que habitaban el mismo lugar, y crearon el primer cabildo del occidente del Huila, en el año de 1988 (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 40).

El segundo momento viene marcado por la iniciativa de articulación de los diferentes cabildos existentes en el Huila en un ente departamental-regional que pudiera interceder por los pueblos indígenas del Huila ante las instituciones del

⁷⁴ Estos indígenas, al igual que los yanaconas, fueron catalogados en el departamento del Huila como venideros, caucanos, desplazados, pero no huilenses. Aunque los nasa, yanaconas y guambianos fueron protagonistas en la época de la Conquista y la Colonia en el Huila –algunos porque ya habitaban en el territorio y otros porque fueron traídos desde el siglo XVI por los intereses de la Conquista– no se reconoció esta presencia étnica en el pasado.

Estado (gobernación, alcaldías). En medio de su diversidad de pensamientos, debieron llegar a acuerdos internos para mantener una sola apuesta indígena departamental. De esta manera, nace en 1997 la ODEPIH -Organización Departamental de Pueblos Indígenas del Huila, que estaría integrada por indígenas guambianos, yanaconas y del Valle del Magdalena. La ODEPIH

...consiguió consolidar la existencia de indígenas en el Huila y además motivar la constitución de comunidades cuyos integrantes estaban indecisos sobre si continuar bajo la organización de Cabildos indígenas... dentro de sus funciones estaba la gestión ante diferentes entidades del Estado y la representación indígena en las diferentes instituciones departamentales (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 245).

Finalmente, el tercer momento está estrechamente ligado a la migración nasa —víctimas de la avalancha del Páez— y misak quienes, al aportar su experiencia en el Consejo Regional Indígena del Cauca, consiguen transformar la ODEPIH en el CRIHU, Consejo Regional Indígena del Huila. Pero esta consolidación de la organización indígena en el departamento se desarrolló en medio de circunstancias muy variadas: conflictos con campesinos que se resistían a la presencia indígena cerca de sus fincas, alegando que supondrían una “amenaza para su tranquilidad y las buenas costumbres” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 249); la violencia que se focalizaría en diferentes zonas del departamento coincidiendo con territorios de pueblos indígenas: “reclutamiento de jóvenes indígenas para la guerrilla, llamado a cuentas de algunos cabildantes por parte de la guerrilla y el ejército, invasión a algunas parcelas por parte de los militares; la presencia de algunos grupos religiosos⁷⁵”; la pobreza, que lleva a que los indígenas dejen de participar en sus actividades comunales y se acerquen más a la dinámica campesina para “vender su fuerza de trabajo en las fincas para lograr sobrevivir” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 249 - 250).

⁷⁵ Grupos Cristianos, Testigos de Jeová, entre otros, que, según líderes yanaconas, cohiben al indígena de participar de actividades tradicionales, creando divisiones en muchos territorios; aunque en algunas comunidades estas últimas coexisten armónicamente.

Lo que sí está claro es que dentro de los pilares que identifican el movimiento indígena del Huila están la unidad, el territorio y la identidad, muy similares a los objetivos de la mayoría de los pueblos nacionales.

El compartir y el defender un mismo territorio propicia las condiciones de encuentro e interacción social. La unidad se traduce en los esfuerzos colectivos sociales y la inteligencia hacia la constitución de una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 251).

Estos objetivos están ligados, a su vez, a su construcción conceptual de cultura, armonía, equilibrio y memoria. La cultura la entienden como una construcción constante de acuerdo a los diversos momentos de dominación, imposición y asimilación de lo externo. Por ello, “es dinámica, se crea y se recrea al tenor de las condiciones geográficas, históricas, sociales y políticas” (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 254). La armonía y el equilibrio constituyen la guía que establece la relación entre el hombre y la naturaleza (y entre los individuos entre sí). Finalmente, la memoria, estrechamente relacionada con los demás conceptos, es para los indígenas del Huila un pilar fundamental para su existencia como pueblo,

...desligarse de la historia es perder la memoria colectiva, lo que equivale a perder la identidad, la fuerza que ha permitido la unidad y que garantiza la pervivencia en el tiempo como pueblo garante y diferente (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 138).

En la actualidad existen en el departamento del Huila veintiséis (26) asentamientos indígenas, de los cuales once (11) son resguardos indígenas reconocidos, con su territorialidad y cabildo; seis (6) son cabildos con terreno propio —aún no legalizado como resguardo—; y nueve (9) son cabildos sin territorios.

CAPÍTULO VI:

MIGRACIONES YANACONAS A SAN AGUSTÍN: CAMBIOS SOCIALES Y CULTURALES

El recorrido histórico realizado en capítulos anteriores sobre el Alto Magdalena muestra la presencia de indígenas yanaconas en el sur y norte del Huila. En este capítulo, conoceremos de forma más detallada los diversos procesos migratorios yanaconas —durante las épocas de la Colonia y la República (últimas décadas del siglo XX)— y la lucha que estos libraron por su reconocimiento étnico durante las fundaciones del pueblo de San Agustín. Asimismo, determinaremos las causas que originaron los desplazamientos, las formas en que se produjeron las olas migratorias de indígenas yanaconas y conoceremos algunas de las estrategias adaptativas (Grebe 1998:66) que llevaron a cabo las familias desplazadas de los resguardos coloniales yanaconas para ser aceptadas en San Agustín. Esto supone reparar en los cambios culturales que debieron asumir y las dificultades encontradas en este proceso.

La historia da cuenta de diversos conflictos entre indígenas yanaconas y nativos del Alto Magdalena contra hacendados que no reconocieron la existencia del pueblo de indios en San Agustín. Los conflictos, que perduraron durante más de dos siglos (siglos XVIII al XX), muestran fallos judiciales a favor y en contra de los indígenas, los cuales tuvieron que reconstruir su pueblo en varias ocasiones. Una pugna que se extendería hasta entrada la República y en la que paralelamente se originaron transformaciones administrativas, económicas, políticas y culturales en el sur del Huila, así como procesos migratorios dispersos de más familias yanaconas hacia San Agustín.

Ya en las décadas de los años 70 y 80 del siglo XX, se producen fuertes olas migratorias de yanaconas hacia distintas partes del territorio nacional como consecuencia de la coyuntura económica, política y social que se vivía en el

Macizo Colombiano –en la zona del Cauca—. La escasez del territorio, la búsqueda de ingresos vendiendo su fuerza de trabajo y la violencia constituyen las principales razones que motivaron a estas familias a buscar un nuevo espacio; entre estos territorios estaba San Agustín.

A su arribo, encontraron un pueblo campesino, con tierras productivas y con algunas similitudes a las de sus resguardos coloniales, pero donde la categoría "indígena" tenía una connotación peyorativa. De hecho, la palabra indio era utilizada para catalogar a alguien como perezoso, flojo, conflictivo, ladrón o sucio; una imagen que es resultado de los múltiples pleitos por la tierra que libraron los colonos –campesinos– e indígenas en San Agustín, y también del imaginario elaborado por las élites regionales y locales según el cual el indígena era ajeno a la idea de desarrollo departamental y municipal⁷⁶.

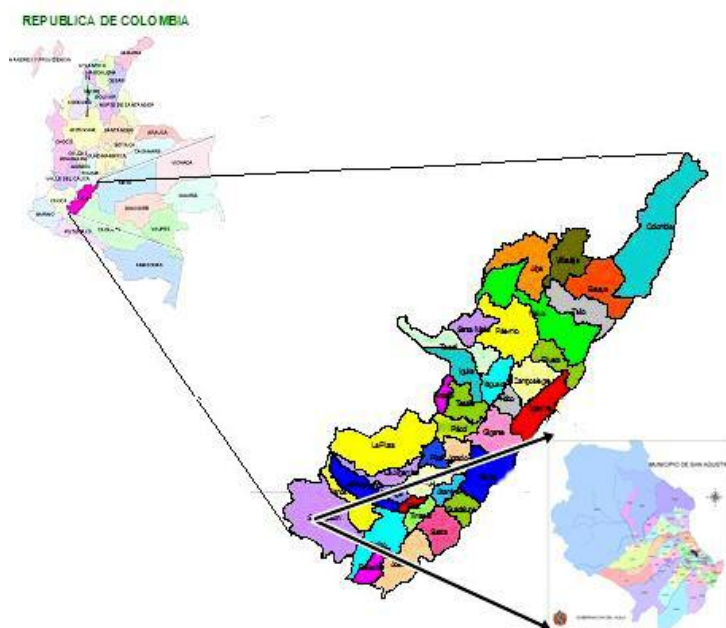
Aunque el territorio –por su ubicación geográfica y por su carga simbólica– les permitía mantener algunas prácticas culturales de su lugar de origen, las dinámicas sociales, políticas y económicas de la región influyeron sobre su cultura e identidad. Así pues, tendrán que entrar en un proceso de adaptación social al territorio que los alejará de muchas de sus prácticas cotidianas como indígenas que, como señala Bartolomé (2004:84, 92) cuando se refiere a la migración de los grupos étnicos, los distancia de los "valores que guían la vida comunal". Esta comunalidad está inscrita en su quehacer diario y en ella se manifiesta "la concreción de la conciencia social" de un grupo, y la cultura deja de ser "norma ideal, para pasar a asumirse como desempeño real". Pero también están alejados de su territorio colonial donde

...el tiempo y el espacio se conjugan, ya que allí ha transcurrido la experiencia vital que da sustento a la memoria histórica de la sociedad (Bartolomé 2004:88).

⁷⁶ Hay que recordar que para esta época las élites conservadoras y liberales trataron de construir un imaginario de huilense católico, trabajador de la tierra –agricultura y ganadería– arraigado a costumbres y tradiciones campesinas, pero también pujante y capaz de aportar ideas para el desarrollo regional.

6.1 SAN AGUSTÍN: CARACTERÍSTICAS GEOGRÁFICAS, HISTÓRICAS, SOCIALES Y ECONÓMICAS

9. Mapa: Departamento del Huila en Colombia y Municipio de San Agustín en el Huila



Fuente: Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015 de San Agustín Huila.

Como se puede apreciar en el anterior mapa, San Agustín está ubicado en la región suroccidental del departamento del Huila, más específicamente en la región andina —cuenca alta del río Magdalena— o Macizo Colombiano. Es en este nudo montañoso donde se bifurcan las cordilleras Central y Oriental, que atraviesan casi todo el territorio colombiano.

Este municipio se encuentra ubicado a 264 kilómetros de Neiva (capital del departamento del Huila) y limita al norte con los municipios de San José de Isnos (Huila) y Puracé (Cauca), al oriente con el municipio de Pitalito (Huila), al occidente con el departamento del Cauca, especialmente con los municipios de Puracé y Sotará, y en el sur con los municipios de San Sebastián y Santa Rosa también del Cauca (Plan de desarrollo Municipal 2012-2015).

El gobierno colombiano ha hecho presencia en el territorio municipal, interesado por su alto nivel de biodiversidad. Actualmente, presta especial atención —desde diferentes proyectos nacionales— a los ecosistemas estratégicos que hay dentro del municipio: el Macizo Colombiano y el Parque Natural Regional Corredor Biológico⁷⁷ PNN Puracé—Parque Nacional Natural Cueva de Los Guacharos. Estas zonas están catalogadas por la UNESCO como “Reservas de la Biosfera”.

Su diversidad geográfica y su biodiversidad también se caracterizan por albergar distintos nacederos de quebradas y ríos, entre ellos, el más representativo de Colombia, el río Magdalena, que nace “en la laguna de La Magdalena, localizada en el extremo suroccidental de una pequeña planicie del páramo de Las Papas, conocida como el valle de Las Papas o páramo de Las Letras, a 3. 685 msnm, en el municipio de San Agustín” (Plan de Ordenamiento Territorial 2012).

Pero los atractivos de San Agustín no se limitan a su biodiversidad; también se encuentran en su territorio los vestigios de una cultura prehispánica (denominada san agustiniana, o agustiniana, por los curas que hicieron presencia en esta zona en la época de la Conquista y Colonia), que datan del año 3. 300 antes de Cristo. En el año 1995, el Parque Arqueológico fue declarado por la UNESCO Patrimonio Histórico de la Humanidad⁷⁸.

Para realizar una caracterización social, política y económica de San Agustín haremos un recorrido por el siglo XX. Las migraciones de caucanos y nariñenses hacia este municipio, en busca de trabajo para la extracción de quina

⁷⁷ El corredor biológico es un área de protección por su diversidad biológica y está en peligro de extinción debido a los sistemas productivos que allí se han desplegado (Plan de Desarrollo Municipal).

⁷⁸ La UNESCO (1995) así describe el parque arqueológico y la cultura de San Agustín: “El grupo más grande de monumentos religiosos y esculturas megalíticas de América del Sur se encuentra en un paisaje salvaje y espectacular. Dioses y animales míticos son hábilmente representados en estilos que van desde lo abstracto a lo realista. Estas obras de arte muestran la creatividad y la imaginación de una cultura del norte andino que floreció desde el primero hasta el siglo octavo”.

y caucho, se produjeron hasta los años cincuenta, y generaron cambios en las dinámicas económicas, políticas y culturales sobre el territorio. Como señalan Salas y Rengifo (1986: 98,198), con la llegada de familias del sur colombiano "el municipio adquirió costumbres patriarcales y conservadoras, como también prácticas arraigadas al campo y las artesanías".

Para 1950, apuntan Salas y Rengifo (1986: 90), la población estaba compuesta por un 50 % de personas provenientes del departamento de Nariño, un 30 % del departamento del Cauca, 15 % eran originarios de San Agustín y el 5 % restante provenía de otros departamentos. La calidad de las tierras, sus bajos costos y el parentesco con familias que habían llegado a finales del siglo XIX para la extracción de quina y caucho, fueron algunas razones que motivaron la llegada de migrantes a este territorio.

Luis Alfredo Ceballos en su texto "Mi Tío Me Contó Una Vez", rescata algunas historias que su tío don José Vicente Delgado narraba acerca de San Agustín para esta época:

...esto era chiquito y conservador hasta el diablo; mandaban los Sánchez y los Saavedra —familias hacendadas de la época—, los liberales eran poquitos... No había luz en el pueblo ni carretera para ninguna vereda. Los domingos y los lunes de mercado no se podía caminar de la cantidad de bestias amarradas por todo lado, las cantinas estaban llenas y por la tarde, cuando todo pasaba, se veían los desfiles de las recuas de mulas con remesa para las veredas y también los borrachos (Ceballos 2014: 19).

Como ocurrió en casi todo el territorio nacional, finalizando la década del cuarenta y en toda la década del cincuenta, el municipio de San Agustín estuvo marcado por la violencia bipartidista. Sin embargo, en este caso no serían los liberales quienes tratarían de vengar la muerte de Jorge Eliecer Gaitán⁷⁹ sino los conservadores y la Iglesia, que buscaban desterrar a las pocas familias liberales que habitaban en el municipio.

79 La "época de la violencia" en Colombia, como fueron catalogados los meses (incluso años) posteriores a la muerte del "caudillo liberal", se caracterizó por una fuerte confrontación armada entre los partidos políticos conservador y liberal. Fueron los liberales quienes empezaron a vengar la muerte de Jorge Eliecer Gaitán matando a las familias conservadoras y luego estas se armaron e hicieron lo mismo contra los liberales.

En su libro *Memorias de la Montaña*, Gabriel Calderón Molina (2007: 138) describe de esta manera la violencia bipartidista sufrida en el territorio:

En el sector urbano de San Agustín, grupos fanáticos libando licores, portando armas que disparaban al aire, viviendo a su partido —el conservador—, a Laureano Gómez —líder conservador— y a Cristo Rey, casi todas las noches recorrían, protegidos por la policía, las calles macheteando las puertas y apedreando las casas de los liberales, insultando y desafiando a los pocos de ese partido que vivían en el pueblo, causando terror en las familias, obligándolas a huir a las veredas o hacia otros lugares del país.

Sobre la violencia que existió en San Agustín, señala Calderón (2007: 140) que también la Iglesia tomó partido en ella⁸⁰. Siguiendo el relato del señor Omar Muñoz Muñoz, este autor afirma que desde el púlpito los sacerdotes enviaban a los feligreses el mensaje de que "los liberales eran la encarnación del demonio y enemigos declarados de Jesucristo". La campaña conservadora, apoyada por la Iglesia, llegó hasta al extremo de declarar que "matar liberales no era pecado y que si llegaba a serlo, el siguiente año, se perdonaría todo" (Calderón 2007: 140).

El destierro que sufrieron muchos liberales los condujo a las zonas rurales y a departamentos vecinos como el Cauca. Desde allí, los liberales amenazaban al pueblo de San Agustín con volver con hombres de su partido político a matar a los conservadores. Momentos de zozobra y miedo invadieron el pueblo, por lo que las autoridades y hacendados se organizaron para proteger, con hombres armados, todas las entradas del municipio; especialmente en horas de la noche. Así lo expone Luis Alfredo Ceballos (2014: 20) de los relatos de su tío don José Vicente Delgado,

⁸⁰ Por lo general en Colombia el partido conservador y la Iglesia han estado unidos políticamente. San Agustín es una población arraigada a las tradiciones religiosas, por lo que fielmente "festejan las fiestas cristianas": fiesta patronal de Nuestra Señora de Lourdes, Semana Santa, fiesta del Divino Niño, San Isidro, fiesta de la Virgen del Carmen, fiesta patronal de San Agustín, fiesta de la Inmaculada Concepción, etc. Pese a su pronunciamiento eminentemente católico, en las últimas décadas ha habido constancia de la llegada de otras iglesias como la Iglesia Cristina Fuego Santo, la Iglesia Pentecostal Unida de Colombia, la Iglesia Alianza Cristiana Colombiana, la Iglesia Cristiana Movimiento Misionero Mundial (Inventario turístico y Cultural 2009: 63), entre otras.

Se dictaminó toque de queda desde las seis de la tarde. A cada uno de los que tuvieran cómo, le tocaban tantos turnos; los caminos más peligrosos eran los del Cauca, pero también había que salir a puestear otros, como la salida de Naranjos y la del Alto del Obispo y además se vigilaba el interior del pueblo, el Templete y la loma de Guillermo Sánchez. Claro, los Muñoz los Saavedra, los Burbano y los Sánchez —familias adineradas de San Agustín—, ¿qué iban a ir ellos!, mejor pagaban como que era a dos pesos por la noche para cuidar.

La hegemonía conservadora continuaría a lo largo de las siguientes décadas. En ese tiempo, San Agustín empezó a desarrollar infraestructuras y vías de comunicación que lo unían con el resto del departamento. A continuación presentamos algunos datos al respecto: en 1954 se construyó el primer acueducto para el casco urbano, que sería renovado en 1970 (hasta hoy); en 1960 se inauguró el hotel Yalconia (necesario para el turismo en la región); en 1969 se construyó el hospital municipal Arsenio Repizo Vanegas; en 1974 llegó la energía eléctrica; para 1975 se construyó la plaza de mercado (antes se hacía en la plaza principal); y en 1983 llegó la telefonía nacional (Salas y Rengifo 1986: 100). Todo ello sucedía al tiempo que numerosos arqueólogos visitaban el Parque y las zonas de rurales de San Agustín en busca de vestigios arqueológicos en la región.

A continuación presentamos un cuadro que da cuenta del crecimiento de la población en este municipio entre los años 1938 y 1993:

10. CENSO POBLACIONAL DE SAN AGUSTÍN 1938-1993			
AÑO	POBLACIÓN URBANA	POBLACIÓN RURAL	TOTAL POBLACIÓN
1938	1538	8.204	9.742
1951	2493	11726	14219
1964	3250	13387	16637
1973	4499	12233	16732
1985	6069	14825	20894
1993	7544	15454	22998

Fuente: Archivo físico, centro de documentación DANE. Censos: 1938, 1951, 1964, 1973, 1985 y 1993

Del anterior cuadro destacamos dos aspectos: el número de habitantes asentados en la zona rural es mayor que el de la zona urbana y el aumento considerable de la población entre los censos de 1973 y 1985. Ambos aspectos

los analizaremos deteniéndonos en la década del ochenta, pues es en esta década cuando ocurren las migraciones yanaconas hacia este municipio.

Dos posibles causas pueden justificar el aumento de la población de San Agustín para esta época: la primera, el reconocimiento de San Agustín como sitio estratégico para el turismo natural y arqueológico y, por otro lado, la difícil situación social y económica que enfrentaba el Cauca, y que dio lugar a la migración de familias desde ese departamento.

11. FLUJO TURÍSTICO DEL PARQUE ARQUEOLÓGICO DE SAN AGUSTÍN 1980 -1984		
Años	Colombianos	Extranjeros
1980	22.283	5.581
1981	38.313	6.817
1982	38.860	5.929
1983	38.851	4.489
1984	34.168	4.184

Fuente: Corporación Nacional de Turismo –Oficina de Información San Agustín – Huila (Salas y Rengifo 1986: 76)

Durante los primeros años de la década del ochenta, San Agustín empieza a recibir un mayor flujo de turistas, hasta tal punto que la cantidad anual de visitantes superó a la población que residía en el territorio. Muchos de estos turistas, sobre todo extranjeros, atraídos por el clima, su legado arqueológico y la calidad de las tierras, compraron predios, edificaron sus casas, crearon cultivos y acabaron estableciéndose en el municipio. Por otro lado, en el departamento del Cauca la violencia y la escasez de territorio llevó a muchos campesinos e indígenas a buscar nuevas tierras para poder sobrevivir con sus familias. Los vínculos comerciales, parentales y culturales que existían entre ambos territorios hicieron más fácil el desplazamiento hacia este municipio.

Seguiremos a los historiadores Camilo Francisco Salas y Ramiro Rengifo (1986), quienes hacen una caracterización de San Agustín en el año de 1986, la cual nos permitirá conocer algunos rasgos sociales y económicos de la población para esta época.

Si bien el turismo se había posicionado como uno de los renglones económicos más fuertes del municipio, la agricultura siempre había ocupado el primer puesto desde la fundación oficial de San Agustín. De forma mayoritaria la población se dedicaba a las labores del campo "ya sea como propietario de su pequeña parcela, o empleados de medianos o grandes propietarios" (Salas y Rengifo 1986: 99), incluso la gran mayoría de los habitantes de la zona urbana vivían de la agricultura y la ganadería. Estos aspectos no han cambiado en la actualidad.

Con respecto a la ocupación del territorio, señalan Salas y Rengifo (1986: 74) que en la década de los ochenta en San Agustín predominó el minifundio. De un total de 2. 552 predios registrados, 2. 190 (85 %) eran considerados pequeños (entre 1 y 20 hectáreas), 278 (11 %) eran medianos (entre 20 y 50 hectáreas), 72 (3%) eran grandes (entre 50 y 100 hectáreas) y 12 (1 %) eran muy grandes (de 100 hectáreas en adelante).

Estos 12 predios —que se extendían por gran parte de San Agustín— pertenecían a las familias que más poder tenían en el municipio⁸¹, junto con la Iglesia. Eran ellos —los integrantes de estas familias— quienes alcanzaban el mayor nivel de estudios (primaria, secundaria y pregrados), hacían parte de la clase política dominante y generaban empleo en sus haciendas para familias que no poseían tierras o cuyos territorios eran tan pequeños que debían buscar trabajo en otras fincas para dar de comer a sus familias.

Así mismo, en cuanto a la tenencia de la tierra para 1986, indican:

De la totalidad de predios existentes y de las familias conformantes de la zona rural del municipio 85% compuestas por 1. 439 familias son propietarios, 4% conformadas por 77 familias son arrendatarios, el 6% constituidas en 102 familias son aparceros, el 1% formados por 18 familias son colonos el 4% compuesto por 61 familias no poseen tierra (Salas y Rengifo 1986: 75).

⁸¹ Migración mayoritariamente blanca y mestiza que se dedicaba al manejo de grandes haciendas destinadas al cultivo del café y la ganadería.

Sin embargo, aunque 1. 439 familias eran propietarias de los predios, es importante aclarar que la gran mayoría poseía fincas pequeñas (entre 1 y 20 hectáreas); incluso muchas familias vivían en parcelas que no superaban las tres hectáreas. Estos predios pertenecían a campesinos, muchos de descendencia yanacona, que después de trabajar durante un tiempo como jornaleros lograron comprar un lote de tierra para vivir allí con su familia.

El cultivo mayoritario del municipio era el café –con el 42 % del área cultivada en el municipio–, seguido del maíz, la yuca y la caña panelera. De igual forma, se resaltaba la actividad ganadera que, para esta época, alcanzaba una extensión en pastos naturales de 6. 470 hectáreas y en pastos artificiales de 69 hectáreas (Salas y Rengifo 1986: 74, 75).

12. ÁREAS CULTIVADAS DE LOS PRINCIPALES PRODUCTOS DE SAN AGUSTÍN EN 1983	
CULTIVOS	HECTÁREAS
Arracacha	6
Arveja	4
Café	1.237
Caña Panelera	522
Frijol	113
Frutales	98
Maíz	523
Tomate	85
Plátano	122
Yuca	233
Total Hectáreas Cultivadas	2.943

Fuente: Unidad Regional de Planificación Agropecuaria-URPA y Diagnóstico Agropecuario del departamento del Huila (1983) (Salas y Rengifo 1986: 75)

13. POBLACIÓN BOVINA DEL MUNICIPIO DE SAN AGUSTÍN EN 1982	
Bovinos	Cantidad
Vacas	4500
Novilla vientre	600
Novilla Levante	500
Terneras	1125
Terneros	1125
Macho Levante	800

Machos Ceva	1200
Toros	150
Total de Bovinos	10 000

Fuente: Unidad Regional de Planificación Agropecuaria-URPA y Diagnóstico Agropecuario del departamento del Huila (1982) (Salas y Rengifo 1986: 75)

Entre los principales problemas que referencian Salas y Rengifo (1986: 74) se encontraba el mal estado de las vías —especialmente las intermunicipales—, lo que, insisten, "limita un plan de desarrollo económico y social". En 1986, solo el 2,5 % de las vías se consideraba que estaba en buenas condiciones; el 47,5 % en regular estado, y el 50 % en malas condiciones. Otro aspecto que reportaron tiene que ver con la llegada del turismo, que no solo generó ganancias considerables para la población —producto de venta de comidas, hospedaje, alimentación, lavado de ropa o alquiler de caballos— sino también delincuencia, tráfico y consumo de alucinógenos en la cabecera municipal, prácticas que con el tiempo empezarían a extenderse entre los más jóvenes del municipio. Así se refieren Salas y Rengifo (1986: 98) a la influencia del turismo en la región

...el agustiniano, especialmente el joven, ha perdido gran parte de sus costumbres y tradiciones, habiendo sido sustituidas por las de los turistas extranjeros, entre ellas el consumo de sustancias psicoactivas que perjudican la estabilidad de las familias.

Para finalizar, los autores consultados nunca hicieron referencia, para esta época, de la existencia de asentamientos de indios ni de indígenas yanaconas en San Agustín. Aunque sí lo hicieron respecto a migrantes provenientes de Almaguer, Caquiona, Sotará, Río Blanco; lugares, todos estos, ubicados en los resguardos yanaconas del departamento del Cauca. En los relatos de esta época, por ejemplo los de don José Vicente Delgado (Ceballos 2014: 36), la imagen del indio estaba cargada de connotaciones negativas. Así los calificaban de ladrones, alcohólicos y conflictivos. Paradójicamente sí se aprecia en estas historias que la población campesina —urbana y rural— desarrollaba prácticas catalogadas como indígenas: en algunas ocasiones realizaban mingas; por lo general, en las fiestas consumían chicha y bailaban chirimías; como también

existían muchas familias con apellidos de la comunidad yanacona: Ome, Quinayás, Chilito, Anacona, Astudillo, entre otros.

Finalizando la década del noventa, se constituye legalmente, el Cabildo Indígena yanacona del municipio de San Agustín, “amparado por la Ley 89 y la Ley 2164 (Inventario Turístico y Cultural 2009: 60)” y se encuentra ubicado de forma “dispersa en el noroccidente del municipio, en las veredas, Mesetas, Nueva Zelanda, Quinchana (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez: 2008: 193)”. En los últimos años esta comunidad ha adquirido a través del INCORA terrenos en las veredas del Quebradón y Arauca. Por la escasez de tierra —el 69 % de la población no poseía tierra y el 40 % eran dueños de minifundios—, los yanaconas han tenido que vender su fuerza de trabajo en las fincas de la región. Su actividad económica se basa mayoritariamente en la agricultura: café, maíz, cebolla, papa, arveja y frijol.

Actualmente, los datos de proyección poblacional del Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE señalan que el municipio cuenta con 31. 623 habitantes, de los cuales el 51,26 % (16.210) son hombres y el 48,74 % (15.413) son mujeres. Asimismo 10. 811 personas habitan en la cabecera municipal y las 20. 808 restantes lo hacen en la zona rural (Dane 2011). Por último, la población agustiniana representa el 2,9 % del total de la población del departamento del Huila.

14. Cuadro. Pertenencia étnica en San Agustín

AREA # 41668	HUILA_SAN AGUSTIN		
Categorías	Casos	%	Acumulado %
Indígena	525	1.77	1.77
Raizal de San Andrés y Providencia	1	0.00	1.77
Negro (a), mulato, afrocolombiano	169	0.57	2.34
Ninguno de los anteriores	28,700	96.64	98.98
No Informa	304	1.02	100.00
Total	29,699	100.00	100.00

Fuente: Censo DANE 2005

6.2 PRIMERA PRESENCIA YANAONA EN SAN AGUSTÍN: COLONIA Y REPÚBLICA

En el anterior capítulo hicimos un recorrido por las épocas prehispánica, colonial y republicana del Alto Magdalena (sur del Huila); pues bien, en esta ocasión profundizaremos en los casos puntuales en los que la historia da testimonio de la presencia yanacona en el municipio de San Agustín.

Como ya hemos señalado, las primeras informaciones sobre la presencia de yanaonas en el Alto Magdalena se remontan a la Conquista, cuando Belalcázar, acompañado de mil indígenas yanaonas, llega a tierras de Guacacallo —hoy Timaná—. Sin embargo, la historia nos muestra que estos indios, también llamados "anaonas" (Díaz 1959:10) fueron asentados finalizando el siglo XVI, en distintas villas del norte del Huila (especialmente en las villas de Fortalecillas y Neiva).

Según el presbítero Jenaro Díaz Jordán (1959: 124), los yanaonas jugaron un papel de vital importancia en los procesos de conquista y colonización del valle del Magdalena, ya que "estos indios eran auxiliares preciosos por su mansedumbre, fidelidad y espíritu de trabajo; constituían la servidumbre de los españoles y de los criollos".

Paradójicamente, la historia del Huila no da cuenta en esta época de ningún asentamiento de yanaonas en el Alto Magdalena —siendo este el lugar más cercano a los territorios coloniales y el primero al que fueron trasladados estos indígenas desde el Cauca—. Al respecto, señala Ramiro Rengifo Cano (2013:53) que "en los registros que se hicieron de los nativos en 1628 —en Timaná— no aparecen indios de esta etnia, por lo que es posible que no se les haya contado como encomendados".

Sin embargo, un siglo después hay registros de las reivindicaciones de los yanaonas por las tierras de resguardo otorgadas por la Corona desde 1711. Para conocer cómo reaparece este grupo étnico en el Alto Magdalena, haremos un recorrido por las fundaciones de San Agustín.

San Agustín sería fundada por primera vez entre los años de 1608 y 1612 “con los indios mulale y laculata”. Esta labor fue encomendada a Pedro Sáenz de la Guía quien actuaba bajo las órdenes del gobernador de Neiva y Timaná. Según Friede (1943:11), para el año 1659 estos indios ya contaban con un cura doctrinero, don Manuel Ximenes, y un encomendero, don Francisco Rojas de Rojas Lozada. Más tarde, el 10 de diciembre de 1711, la Corona aprueba una resolución mediante la cual “los reyes de España donan a los naturales de San Agustín todas las tierras que ocupan” (Friede 1943:11). Sin embargo, esta fundación, que fue denominada “la Chapa”, sería “destruida por los indios andakíes en la primera mitad del siglo XVIII” (Cabrera 2012).

Don Mauricio Valderrama había recibido de la Corona, en el siglo XVII, la hacienda de San Juan de Laboyos —tierras que se extendían por lo que hoy se conoce como los municipios de Pitalito, Isnos y San Agustín—; un territorio de más de tres mil hectáreas sobre el que construyó una de las haciendas ganaderas más importantes del sur de Colombia (Calderón 2000:5). La familia Valderrama manifestaba ser propietaria de las tierras que ocupaban los indios que habitaban San Agustín.

En este contexto tiene lugar la segunda fundación de San Agustín, esta vez liderada por indígenas yanaconas. En 1749, don Jorge Valderrama⁸² entregó en préstamo al indígena Alejandro Astudillo y otras familias que allí habitaban⁸³ (Friede 1943: 1; Díaz 1959: 393 y Cabrera 2012:6), una parte de la hacienda para que hicieran sus casas y trabajaran la tierra. Pero los conflictos no tardarían en aparecer. Dos años más tarde, 1751, los indígenas solicitan directamente al Rey la adjudicación de las tierras que habitaban. Este hecho “disgustó profundamente al doctor de Valderrama”, el cual se retractó de su ofrecimiento, lo que dio comienzo a un pleito entre dicho doctor y los indígenas -liderados por familias de la etnia yanacona-.

⁸² Quien heredó la hacienda de su padre Mauricio Valderrama en 1727.

⁸³ Familias, unas, originarias de Almaguer en el departamento del Cauca (territorio donde están ubicados los resguardos coloniales yanaconas) y otras originarias de la zona de San Agustín.

El primer dictamen de este pleito llevado a la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, se emitió el 28 de febrero de 1. 753 a favor de los indígenas. Sin embargo, el doctor Valderrama presentó un recurso de nulidad. La situación se complicaría aún más cuando dicho terrateniente vendiera la hacienda de San Juan de Laboyos a don Francisco Jerónimo de Torres, “alférez de la compañía de caballeros españoles forasteros y alcalde ordinario de la ciudad de Popayán” (Cabrera 2012). Dentro del territorio comprado estaría también el que habitaban los indígenas⁸⁴.

Citando a Friede (1964: 30), Cabrera señala que el nuevo dueño “no respetaba a los indios y constantemente los perturbaba ocupando sus cementeras, destrozando sus parcelas y despojándolos de sus bienes” (Cabrera 2012:7). Los pleitos continuaron⁸⁵ y en 1. 771 los indígenas finalmente fueron expulsados de la zona y quemadas todas sus viviendas, además de la iglesia que habían construido. Pese a ello, los indígenas permanecieron en la zona y siguieron siendo reconocidos como un centro poblado —aunque no desde la legalidad—.

Ese empeño en sobrevivir como asentamiento de indígenas daría lugar a la tercera fundación del pueblo de San Agustín. El doctor Lucas Erazo y Mendigaña, abogado de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada, quien visitaría la zona en 1790⁸⁶, informa a las altas autoridades de que en ese territorio no solo ha existido por más de 10 años un pueblo de indios, sino que también “han sido asistidos espiritualmente por el doctor Fernando de la Vega, obispado de Popayán, quien los visita cada año para administrarles los sacramentos religiosos” (Cabrera 2012). De este modo, el 20 de noviembre se dictó el decreto que ordenaba la constitución de San Agustín como pueblo —de

⁸⁴ En dicho territorio los yanaconas habían construido chozas, parcelas, huertas y una iglesia donde esporádicamente iba un cura desde Popayán a comulgarlos. Teniendo titulación o no como pueblo de indios habían adoptado la estructura de pueblo (siguiendo el modelo español).

⁸⁵ Según Friede (1943) y Calderón (2000) entre 1753 y 1771 la Real Audiencia de Santa Fe emitió más de cinco resoluciones. Dos a favor de los indios y tres a favor de los dueños de la hacienda.

⁸⁶ Friede (1964: 32) señala que finalizando el siglo XVIII “el asentamiento figura en los registros oficiales como dependiente de la Villa de Timaná, el cual cuenta con un cura doctrinero y alcalde de partido”.

indios— perteneciente a la jurisdicción de Timaná. En 1772 don Cristóbal de Cuellar fue nombrado corregidor y en 1794 San Agustín ya tenía cura: el doctor Jacinto Victoria.

Cabe resaltar que, a lo largo de todo este proceso, los yanaconas que estaban a uno y otro lado del Macizo (yanaconas del Cauca y del Huila), rápidamente crearon una conexión entre ambos territorios, que se extendían desde San Agustín hasta Almaguer por el camino de Letreros. Este último atravesaba el páramo de las Papas,

...sobre esa ruta crearon y facilitaron un continuo intercambio socioeconómico y cultural que permanece hasta nuestros días y hace parte de la memoria de una buena parte de la población del sur del actual Huila (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 89).

Por esta razón, para finales del siglo XVIII, fue frecuente encontrar familias indígenas con apellidos Astudillo, Chimunga, Chilito o Quinayás, pertenecientes al pueblo yanacona de los resguardos de San Sebastián, Caquiona, Pancitará, Río Blanco, entre otros, ubicados en el Cauca (Díaz 1959 y Morales 2013).

La llegada del siglo XIX transformaría notablemente el pueblo de San Agustín debido a las migraciones generadas por la explotación de la quina y el caucho. La hacienda de Laboyos puso énfasis en la extracción de estos recursos y necesitaba mano de obra, pues la que había era insuficiente. De esta manera, llegan al territorio mestizos e indígenas —muchos de ellos yanaconas— provenientes de los departamentos de Cauca y Nariño. Esta migración desataría muchos conflictos con las comunidades allí ya establecidas.

Mientras que los nuevos migrantes deciden quedarse en esta tierra, la hacienda de San Juan de Laboyos inicia su desintegración. Después de la familia López⁸⁷, en 1911, gran parte de la hacienda fue cedida, a manera de pago, por un lado, al señor Lorenzo Cuéllar, quien obtuvo el terreno que hoy

⁸⁷ Para el año de 1853 el general y expresidente José Hilario López compraría la hacienda de Laboyos a Joaquín Sánchez Ramírez de Arellano. En 1868, con la muerte del general, la hacienda pasa a manos de sus hijos Dorotea de López, Ricaurte Antonio Pola y Lucrecia de Lorenzana.

constituye el municipio de Isnos y, por otro lado, a Ramón Scarpetta, quien recibió el territorio que conforma San Agustín, y que incluye los predios del pueblo de indios donde habitaban los yanaconas (Calderón 2007:35). Este último dividiría su terreno y vendería las parcelas a los colonos caucanos y nariñenses que ya estaban asentados en el territorio.

De esta manera, continúan los pleitos judiciales entre indígenas que habitaban en el asentamiento de indios y los colonos que poseían la titulación de compra de este territorio. Sin embargo, Scarpetta se encargó de que la justicia fallara a favor de los colonos.

Hay que recordar que, a nivel nacional, los terratenientes y colonos trataron de extender la idea de que lo comunal era negativo, pues según ellos, los indígenas no explotaban la tierra lo suficiente. En consecuencia, el Estado colombiano estableció leyes para la parcelación de las tierras de los resguardos de los indios, lo que facilitaría más adelante su comercialización.

La intención del gobierno colombiano, en el plano regional, era buscar el desarrollo a través de la propiedad latifundista y minifundista, lo que generó “un acelerado desequilibrio a favor del mestizaje”. Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez (2008: 103) señalan que la legalización de la propiedad de la tierra “se constituyó en un motivo de pérdida territorial que los pueblos y las comunidades indígenas habían logrado conservar durante la Colonia”.

De esta manera, el panorama para los indígenas del Alto Magdalena se comienza a complicar cuando los mismos indígenas empiezan a dividirse entre quienes ven en la propiedad privada una forma más rentable y eficaz de salir de la pobreza, y los que insisten en mantener la colectividad del territorio para no exterminar su cultura.

Un hecho que advierten los investigadores es que, para esta época, muchos indígenas yanaconas de ambos lados del Macizo, cansados de las guerras por la reducción, la falta de apoyo central y la destrucción cultural de sus pueblos, “abandonan sus territorios y viven como jornaleros y las tierras las

venden o empiezan ser invadidas por nuevos colonos” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 89). Al respecto, Gabriel Calderón Molina (2000: 19) señala que muchos de estos indios retornaron al Cauca, otros se trasladaron a zonas del departamento del Caquetá y algunos entraron a la montaña para asentarse en tierras baldías. Esto permitió que "nueva gente, ya blanca y con alto sentido del progreso, le comenzaran a dar al pueblo características urbanas hasta convertirlo en cabecera municipal".

Así, los indígenas yanaconas ubicados en el sur del Huila perderían no solo los territorios, sino que se verían forzados a migrar de la zona o a integrarse a las dinámicas sociales, políticas y económicas impuestas en el territorio por los colonos y las autoridades de la jurisdicción. Asimismo, se generó un fuerte mestizaje con los nuevos pobladores, la Iglesia continuó siendo la tutora de toda la población, y las familias indígenas pudieron acceder a tierras privadas sobre las cuales fueron haciendo sus vidas de forma individual. En 1926, San Agustín se erige como municipio, mayoritariamente campesino, del departamento del Huila (Cabrera 2012).

6.3 EN BUSCA DE UN NUEVO TERRITORIO: RECIENTES MIGRACIONES YANACONAS HACIA SAN AGUSTÍN

“Ah sí, yo sentí mucho acá cuando estaba acá, sentí mucho mi tierra, ¡para qué lo voy a negar! Yo no me sentía bien y el saber pues que ya me tocó venirme, tocaba en finirme olvidando..., pero todavía me acuerdo de mi tierra cuando voy por allá pues donde mis familias..., venirse le cambia la vida a uno” (Mayora Elvia Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Para conocer cuáles fueron los motivos que obligaron a muchas familias yanaconas a salir —durante las últimas cuatro décadas— de su territorio colonial en el departamento del Cauca, nos adentraremos en la memoria —individual y colectiva— de los comuneros que hoy conforman el resguardo

yanacona de San Agustín en el Huila. Asimismo, veremos por qué fue este municipio el lugar escogido por estas familias para iniciar una nueva vida.

Aunque todos los indígenas que hoy están asentados en San Agustín provienen del Cauca, no todos son de los cinco resguardos tradicionales yanaconas que existen desde la Colonia en dicho departamento. La mayoría de los indígenas yanaconas de San Agustín vienen de tres resguardos: el de Almaguer, el de Caquiona y el de San Sebastián. Los tres se ubican en los límites entre el Huila y el Cauca, al suroccidente del municipio de San Agustín.

Tres razones, desde la perspectiva de los yanaconas, justifican el éxodo de sus resguardos de origen desde las décadas del 70 y 80: el escaso territorio, la búsqueda de una mejor calidad de vida —traducida en una mejor rentabilidad de la tierra— y la violencia.

Con respecto a la escasez de territorio en el Cauca —una de las razones que más incide en el éxodo de indígenas de sus territorios de origen en América Latina (Bello 2002: 41)—, los yanaconas son el segundo pueblo indígena más grande del departamento del Cauca —con 23. 000 habitantes (DPN 2006)—, después de la etnia nasa-páez⁸⁸. Sus territorios, que fueron otorgados durante la Colonia, nunca fueron ampliados. Por el contrario, siempre vivieron amenazados, incluso en la República, por la reducción y desintegración por los intereses económicos de la élite regional. Así, en los territorios yanaconas, como señala Jair Quinayás —fundador del resguardo indígena de San Agustín en el Huila y originario del resguardo de Caquiona—, “la familia fue creciendo, pero la tierra no” (nombre en castellano Jair Quinayás, nombre en quechua Inillaymi. Entrevista realizada en mayo de 2012).

Al respecto, Ruby Quinayás (líder del comité mujer yanacona de San Agustín) y Dídimo Astudillo (comunero yanacona de San Agustín), señalan:

⁸⁸ Según datos del Departamento de Planeación Nacional de Colombia (2006), después de la comunidad Páez —Nasa—, los yanaconas ocupan el segundo lugar en densidad demográfica entre los pueblos indígenas del departamento del Cauca.

"...los territorios eran muy poquitos, por lo menos en el caso de mi amá, no tenía sino como media hectárea de territorio, no tenía más; y el de los hermanos también era así, o sea, que una media hectárea tenía que repartirla como entre tres hermanos" (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

"...en ese tiempo era muy dura la economía, muy poquita tierra, no había dónde trabajar los papaces de uno pues eran pobres, pobres, no llegaban recursos para nada. Por allá eso era vivir a lo que Dios le pudiera ayudar, por eso es que hay mucha inmigración del indígena de allá para toda parte" (Dídimo Astudillo, entrevista realizada en abril de 2013)

Los momentos de "tensión económica de la unidad doméstica"⁸⁹ (Rozo 2003) fueron creciendo en la medida en que muchos hijos fueron creando su familia y, debido a la escasez de territorio, debían seguir viviendo en la casa de sus padres y trabajando allí para poder dar de comer a esposa e hijos. Pensar en la división de la tierra para entregar parte de ella a las nuevas familias suponía más escasez, hambre y pobreza, por lo que los padres no quisieron disolver su territorio, hecho que incrementó la emergencia por salir del Cauca. Frases como esta reflejan la inminente necesidad de salir: "pues si mi papá no me da, pues yo me toca es salir" (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

Ilmo Chito Zamboní (comunero indígena yanacona de San Agustín), argumenta que la migración por la escasez de tierra se debe al desinterés del Estado colombiano por apoyar a las comunidades indígenas en su lucha por la ampliación de su territorio a lo largo de la historia, a pesar de lo establecido en la Constitución de 1991. Al respecto, el antropólogo William Villa (2011), adscrito al Centro de Cooperación al Indígena en Colombia, señala que, aunque la Carta Magna reconoce y vela por los derechos indígenas, uno de los

⁸⁹ Bernardo Rozo (2003) utiliza el concepto de "tensión económica de la unidad doméstica" para referirse a los motivos que llevan al indígena a salir de su territorio para buscar formas alternativas económicas. Trabajando con las comunidades indígenas en la zona de Lomerío — departamento de Santa Cruz, Bolivia —, detectó tres momentos en los que surge la "tensión económica": enfermedades o accidentes de algún miembro de la unidad doméstica, la pérdida de cosechas (a causa de desastres naturales), y la pérdida de la vivienda (a causa de desastres naturales o accidentes) (Rozo 2003: 185). Además, señala que estas circunstancias propiciaron en las comunidades el inicio de actividades como el jornal, la circulación del dinero en efectivo y el comercio.

conflictos territoriales a los que los pueblos de los Andes aún tienen que hacer frente es consecuencia del abandono y la falta de atención de la proyección poblacional frente a la cantidad de territorios existentes. Señala Ilmo Chito Zamboní que “en familias muy pequeñas la tierra sí ha alcanzado para trabajarla y poder sobrevivir dentro de los territorios” pero, en el momento en que las familias crecen, no da abasto, “solamente alcanza para los papás y los hijos” (Ilmo Chito Zamboní, entrevista realizada en Junio de 2012).

El segundo motivo del éxodo del Cauca tiene que ver con la poca productividad de la tierra en las zonas altas donde están ubicados los resguardos coloniales. Es decir, además de escaso, el territorio no era fértil para los cultivos. Emilio Túquerres, médico tradicional y miembro del concejo de mayores del resguardo yanacona de San Agustín en el Huila, señala que “mientras en Caquiona los cultivos se demoran casi un año, en las tierras más calientes⁹⁰ se dan tres veces, más o menos” (Entrevista realizada en julio de 2012).

Hay que recordar que los territorios coloniales yanaconas están ubicados en el Macizo Colombiano a una altura aproximada de entre 1. 600 y 3. 200 metros sobre el nivel del mar, lo que dificulta la variedad de cultivos y mayores ciclos de siembra⁹¹. Este hecho agravó la escasez de comida para el yanacona: “unos se han ido yendo para otros municipios donde se dé el café, se dé el plátano, a donde se da todo lo que se da en la parte caliente” (Célino Hoyos comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012); es decir, también la ubicación geográfica potenció el éxodo por buscar una “mejor calidad de vida”.

“... allá las matas daban pero pues no tan mucho; era muy frío y había pocas tierras. Digamos, el maíz se daba cada

⁹⁰ Lo caliente para lo yanacona —desde su cosmovisión indígena— tiene que ver con todo aquello que está por debajo de los 1600 metros al nivel del mar. Es decir, los climas templados, también son calientes para ellos.

⁹¹ La mayor parte del territorio colonial yanacona está en las zonas altas del Macizo. Esta ubicación viene motivada por la expropiación y reducción del territorio que sufrió esta comunidad durante la Colonia y la República. Los yanaconas insisten en que los colonos y las élites regionales del Cauca fueron moviendo cercas y los despojaron de la parte más productiva de sus resguardos —las zonas cálidas—.

año, el trigo cada año y así matas pequeñas pues al año. Mientras que las familias sí crecían cada nada" (Jorge Astudillo, entrevista realizada en abril de 2013).

Por causa de esta situación, en algunos territorios del Cauca, la tierra y el dinero se empezaron a considerar elementos necesarios para las familias. Una salida que encontraron, especialmente los jóvenes, fue vender su fuerza de trabajo en fincas cercanas para llevar de comer a sus hijos, esposa y padres, lo que no significaba dejar de ser indígenas o perder su "esencia del indígena". En palabras de Rozo (2003:189), esto sucede porque las "economías étnicas no son cerradas", es decir, aunque existan vínculos laborales y comerciales más allá de su comunidad, eso no significa que se conviertan en dependientes de los mercados. Aunque sus técnicas de trabajo cambiaran, de acuerdo a las indicaciones del "patrón", siempre retornaban a la vida comunitaria y seguían realizando sus prácticas culturales después del trabajo.

Así, para las familias, obtener dinero se convirtió en una necesidad imperante para poder sobrevivir. Sin embargo, relatan los yanaconas, el día de trabajo – o jornal – estaba mal pagado y no alcanzaba para todos:

"Mis hijos salieron a buscar trabajo. Eso era muy barato, a veces nos alcanzaba para sostener la familia; es que era difícil, no había para la ropa, si acaso pa la comidita. Trabajaban duro pero eso que por dos centavitos y hasta cinco centavos no alcanzaba" (Ecilda Quinayás, campesina de descendencia yanacona; entrevista realizada en agosto de 2013).

"...tocaba venimos de allá, porque allá escaseaba la plata, ya no había donde trabajar; ya después se fue escaseando todo, era duro ya pues para uno solo y ya luego se vienen los hijos... jum... si alcanzaba pa darle a los más mayores, los más menores pues ya no alcanzaba, entonces a nosotros nos tocaba que ir emigrando" (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Finalmente, los yanaconas señalan que la violencia también fue un factor determinante de la migración de su pueblo – tercera razón de la migración –. Campesinos desplazados por el conflicto armado empezaron a habitar zonas aledañas a los resguardos coloniales y trajeron nuevas prácticas agrícolas que ocasionarían conflictos en el territorio,

"...los cultivos ilícitos entraron más o menos en los 80 y 90 algo así, porque llegaban colonos de la zona del Caquetá y alquilaban algunos pedacitos y comenzaban a sembrar algo de cultivos como la amapola; y así se generó un proceso de violencia muy fuerte en la zona del Cauca, eso lanzó un poco de gente también hacia afuera" (Fredy Chicangana, líder yanacona del resguardo de Río Blanco-Cauca, entrevista realizada en abril de 2013)

De acuerdo con el Observatorio del programa presidencial de derechos humanos y derecho internacional humanitario (2010: 5), desde los años setenta hacen presencia en esta zona del Cauca grupos armados de las FARC y el ELN, y en la década de los noventa se detectó la incursión de autodefensas y bandas emergentes como el autodenominado Bloque Sur Independiente, las Águilas Negras y los Rastrojos. Estas últimas eran "bandas asociadas al narcotráfico después de la desmovilización de las autodefensas en el 2005". También señala el informe que, paralelamente, el gobierno ha intensificado la presencia del ejército a través de la ubicación de batallones de alta montaña con el fin de combatir los cultivos ilícitos, el transporte de armas, extorsiones, homicidios selectivos y amenazas que generan estos grupos en la zona. Esto ha originado diferentes enfrentamientos entre los grupos armados dejando a la población indígena y campesina en el medio del conflicto. Así lo relatan los yanaconas:

"...algunos compañeros indígenas, viendo la necesidad de conseguir plata, se metieron también a sembrar esos cultivos... pero, aunque se conseguía buena plata, luego venían los problemas con las autoridades" (Comunero yanacona de San Agustín, entrevista realizada en junio de 2014).

"...a otros pues les toco salir porque vivían bien arriba de la parte de la montaña y las fuerzas armadas también comenzaron mucha violencia con las mujeres, ya llegaban, las violaban, llegaban a sacarlos de los territorios" (Comunero yanacona de San Agustín, entrevista realizada en junio de 2012).

Como la violencia originada por los grupos armados aún continúa presente en el territorio ancestral, los pobladores sienten temor a la hora de hablar sobre el tema. Solo enfatizaremos que esta región del Macizo —el cual

une siete departamentos⁹² — se ha caracterizado por ser un sitio estratégico para el transporte de cocaína, armas, de frentes de las guerrillas y enfrentamientos entre los grupos subversivos y ejército nacional que están consignados en la historia de Colombia⁹³. Este hecho afectó la vida comunitaria yanacona, pues sus autoridades se debilitaron y fueron perdiendo autonomía y control sobre el territorio (Amaya 2003: 52).

Sin embargo, no solo los grupos armados llevaron la violencia al territorio yanacona; la década de los ochenta, también se caracterizó por la lucha bipartidista entre el partido conservador y el liberal por obtener el poder en el Cauca. Jair Quinayás señala que, siendo inspector de policía en su resguardo — Caquiona, Cauca — y luego secretario de la misma inspección, la guerra entre partidos políticos lo obligó a salir de su resguardo,

"...por problemáticas de la parte política nacional que existían unos celos del color liberal, del color conservador, existían dificultades; entonces, mirando eso pues yo me trasladé para acá" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

En este sentido, el mayor y médico tradicional yanacona Emilio Túquerres recuerda:

"Eso venían por las noches a matar a los que no habíamos votado por ellos. Ya las familias estábamos listas para salir a escondernos. Así mataron a muchos" (entrevista realizada en diciembre de 2014).

⁹²La extensión y ubicación estratégica del Macizo hace posible la conexión entre siete departamentos colombianos —Cauca, Huila, Putumayo, Caquetá, Tolima, Valle y Nariño—. Para Zambrano (1995: 20), esta región se caracteriza por ser un puente cultural y económico "entre el Alto Magdalena (San Agustín), el Alto Caquetá (Santa Rosa, Descancé), Nororiente de Nariño (Tajumbina, la Cruz, San Pablo), el Valle de Pubenza (Popayán), el Valle del Patía (El Bordo, Quilcaé), y el Valle del Paletará (Paletará y Puracé)".

⁹³ Según la ACNUR (2009), la violencia por el conflicto interno colombiano ha estado presente en las últimas décadas en los territorios indígenas. Entre el 2004 y el 2008, por ejemplo, 48.318 indígenas fueron desplazados de todo el territorio nacional. Según el informe, los motivos que originan este desplazamiento son: confrontaciones armadas, amenazas, masacres, minas antipersonas y reclutamiento forzado de menores y jóvenes, etc.

La lucha por el poder local y regional entre partidos políticos produjo muchas muertes y víctimas en el Cauca, entre ellos, indígenas que eran una masa electoral apetecible para cualquiera de los dos bandos.

Estas circunstancias desencadenan un éxodo de familias hacia la Bota Caucana, Putumayo, Popayán, Cali y el sur del Huila, que vendían su fuerza de trabajo como campesinos jornaleros, a la espera de más y mejores oportunidades que en el Cauca.

En los relatos sobre el desplazamiento se puede apreciar que las migraciones las realizaban primero los hombres —especialmente los más jóvenes—, que salían de su territorio en busca de trabajo y, una vez asentados, trasladaban a su familia. Esto responde a la idea de una migración selectiva, es decir, según Bello (2002: 42), a que son los jóvenes quienes encuentran más fácil trabajo en labores que requieren fuerza y rapidez⁹⁴.

En sus relatos también se aprecia que esta migración no fue directa hacia determinados sitios, sino que deambularon de municipios en municipios, en función de las cosechas o las épocas de trabajo. Según los investigadores de la Universidad Surcolombiana (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez, 2008: 150), esta migración tuvo dos características principales: por un lado, que “la situación de andariegos⁹⁵ propició un factor de desarraigo” respecto a su tradición y su sentimiento de pertenencia indígena y, segundo, que algunos tuvieron la oportunidad de integrar cabildos multiétnicos en otras regiones donde “apreciaron los beneficios de la organización y aprendieron los procesos correspondientes”, experiencia que luego pusieron al servicio de su organización en diferentes focos de asentamiento yanacona del país.

⁹⁴ Para este autor, desde el análisis de la migración de mapuches a las zonas urbanas, son los jóvenes y las mujeres quienes, al salir de su comunidad, más fácilmente encuentran trabajo. Los primeros porque se les demanda para trabajos que requieren fuerza y rapidez, y las mujeres porque encuentran más fácilmente trabajo en el servicio doméstico (Bello 2002: 41).

⁹⁵ Con andariegos los investigadores se refieren a que los yanaconas iban de zona en zona buscando posibilidades de trabajo y aprendiendo nuevas técnicas diferentes a las trabajadas en su comunidad.

También, como ya se ha expuesto en capítulos anteriores, es importante recordar que muchos de los yanaconas que tuvieron que migrar en la década de los ochenta participaron en el Cauca del proceso de reconstrucción étnica basado en la reorganización de su “casa yanacona”⁹⁶; todo un proceso de formación de líderes, construcción de sus apuestas étnicas —basadas en sus pilares— y concientización del ser yanacona. Como veremos más adelante, este hecho permitió que los indígenas migrantes a San Agustín tuvieran clara la estructura política y cultural que habían aprendido en los resguardos coloniales y que ahora establecerían en el nuevo territorio.

Un dato interesante de esta migración hacia San Agustín es que, si bien los yanaconas proceden solo de tres resguardos del Cauca, la gran mayoría pertenece a uno solo, el resguardo de Caquiona. Como señala Guido Mamián, exgobernador indígena de San Agustín en el Huila —año 2012—, la cantidad de originarios de este resguardo es tan grande que “no solo se podría llamar resguardo de yanaconas de San Agustín, sino una colonia de los caquioneños acá en el Huila” (Guido Mamián, entrevista realizada en junio de 2012).

Lo extraño, según Guido Mamián, es que nadie sabe por qué la gente de su resguardo vino al Huila, y especialmente a San Agustín, cuando otros resguardos, como el de San Sebastián, están más cerca al Huila que el de Caquiona.

Por otro lado, no se puede afirmar que esta migración se diera específicamente del Cauca hacia San Agustín pues, como se puede determinar

⁹⁶ Después de una crisis social, política y cultural al interior de la comunidad —década de los años 70 y 80—, los yanaconas buscarían articular y unir su comunidad reivindicando el hecho de ser indígenas en el Macizo. Pero también fue un movimiento que explícitamente reivindicaba el hecho de ser colombianos, planteándole al Estado y la sociedad el pensarse como un Estado multicultural. Según Zambrano (1995: 25), el movimiento étnico yanacona fue “un intento colectivo que impulsa un sistema de creencias compartidas cuyo objetivo es reorganizarse internamente como pueblo yanacona mediante la unidad del territorio y los cabildos y reivindicarse como pueblo indígena para obtener derechos ciudadanos en Colombia, como son el reconocimiento a la jurisdicción y a la autonomía. Su base es la conciencia de ser indígenas, la tradición cultural de un pueblo, la contigüidad territorial, los derechos indígenas y su autoridad de gobierno.

desde la conformación de los actuales resguardos yanaconas en el Huila, estos están agrupados en cinco municipios del sur del departamento. Sin embargo, son muchas más las razones que muestran por qué San Agustín se convirtió en un municipio receptor de los yanaconas. Trataremos de englobar estas razones en tres categorías: las características geográficas, su cosmovisión y su historia.

Para analizar la primera razón —características geográficas—, nos apoyaremos en las reflexiones de Julián Camilo Arteaga Oliveros, egresado del programa de licenciatura en educación básica con énfasis en ciencias naturales y educación ambiental de la Universidad Surcolombiana —universidad pública del departamento del Huila—, quien forma parte del grupo de investigación en pedagogía y biodiversidad de la Facultad de Educación de dicha universidad. Paralelamente a la realización de esta investigación, él estudiaba la cultura yanacona desde un punto de vista bioétnico, que combinaba el análisis biológico con las características étnicas: el uso de plantas medicinales, el valor de la chagra, los hábitos alimenticios, entre otros.

Es importante tener en cuenta que San Agustín también hace parte del Macizo Colombiano, por lo que sus características geográficas son relativamente similares a las de los resguardos de origen⁹⁷ —pese a que el nuevo territorio donde se instalaron no tenía la misma altura que la de los resguardos del Cauca—. Según Julián Camilo Arteaga, el Macizo tiene unas características geográficas, ecológicas y socioculturales muy particulares, que han hecho que solo los indígenas —en el Cauca— hayan podido capear las hostilidades del territorio, y que los colonos y campesinos desistieran de establecerse en esta zona.

“Son climas bastantes intensos, están sometidos a muy bajas temperaturas, las tierras son poco productivas

⁹⁷ La riqueza en flora y fauna en el Macizo Colombiano es muy extensa. Según Amaya (2003: 24), su ubicación estratégica lo convierte en “un punto articulador de los ecosistemas de la Amazonia, los Andes y la Costa Pacífica, habiéndose constituido en paso obligado de especies animales y de poblaciones humanas, lo que con seguridad contribuyó a la dispersión de especies vegetales”. Sin embargo, se aclara que aun estando en el Macizo, el territorio de San Agustín tiene una menor altura —un promedio de 1730 metros— al de los resguardos coloniales —que pueden llegar más allá de los 3.000 metros—.

porque ya encontramos ecosistemas de paramos y de nieves perpetuas" (Julian Camilo Arteaga, entrevista realizada en julio de 2012).

En San Agustín pudieron encontrar tierras propicias para continuar con algunos de sus cultivos tradicionales que manejaban en el Cauca, y además incluyeron nuevos productos a su gastronomía.

"En el Cauca se comía era el sango de maíz; no era lo que hoy decimos en San Agustín que cuchuco, las arepas y era mote no como se le dice ahora mazamorra. Acá, como se daba el maíz, el fríjol, la papa; pues nosotros cultivamos cosas de allá: la calabaza, las coles, las zarras, los ullucos, el trigo y ya con eso los preparábamos" (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

En este sentido, señala Julián Arteaga, al llegar "pudieron mantener parte de su cultura gastronómica" y continuar identificándose con prácticas relacionadas con su lugar de origen. Pues, como lo señalan varios autores (Ramírez 2005:144; Nunes 2007:236-239; García 2010: 318; entre otros) desde la comida se mantiene el sentido de comunidad, de aquello cercano y familiar⁹⁸. Pese a ello, como veremos más adelante, con el tiempo irían perdiendo esta costumbre alimenticia.

Pero también estas tierras se manifestaron más rentables y productivas que las que existían en sus resguardos de origen:

"...nosotros por acá recogemos hasta dos y tres cosechas en el año mientras que en los resguardos ancestrales solamente se puede hacer una cosecha anual; entonces, eso hace que pues la forma de poder sobrevivir en estos territorios sea más buena y se mejora la calidad de vida de los habitantes de nuestra comunidad" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

⁹⁸ Para Miriam Bertrán Vilá (2006), la comida es una manifestación cultural que involucra todos los aspectos de la vida de un grupo humano. Citando a Sydney Mintz (2003: 28), señala que la alimentación puede entenderse como una forma de "comunicarse y de identificarse con el grupo al que se pertenece" porque en ella se realiza una "declaración de principios". En este sentido, Luis Ramírez (2005:144), Dos Santos (2007: 240) y García (2010: 318) señalan que los alimentos están estrechamente relacionados con el lugar de origen de las comunidades por lo que los alimentos y la alimentación se relacionan directamente con la identidad cultural de los grupos.

Es decir, San Agustín reunía todas las características agrícolas para emprender buenos cultivos y mantener su economía tradicional. Como señala Célino Hoyos,

"Gracias a Dios estamos en un territorio bueno, ya uno tiene más descanso porque ya es más productivo, ya la tierra es más fértil. Aunque nos toca aplicarles abonos químicos, pero bueno, de todas maneras, estamos en un departamento con más fértil la tierra" (Célino Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en Junio de 2012).

Julián Camilo Arteaga señala que en los otros costados del Macizo — refiriéndose a los demás departamentos que también integran el macizo colombiano — se encuentran:

"...bosques vírgenes o selvas vírgenes, lo que les hacía difícil la producción de sus cultivos, además su cosmovisión y equilibrio con la naturaleza no les permitió talar para poder tener tierras productivas sino que los llevó a una búsqueda de un lugar adecuado donde poder sobrevivir" (Julian Camilo Arteaga, estudiante de la Universidad Surcolombiana, entrevista realizada en julio de 2012).

Esta respuesta nos conduce a la otra razón por la cual San Agustín se convirtió en territorio receptor de los yanaconas. Seguir habitando el Macizo les permitía mantener la idea de ser guardianes de este territorio. Como señala Jair Quinayás,

"...cuando llegamos, tratamos de seguir con el pensamiento de cuidar la pacha mama. Aunque no viviéramos en nuestros resguardos de antes, nuestros abuelos decían que en San Agustín también había indios porque seguía siendo Macizo. Por eso había que cuidarlo y protegerlo. Y eso fue lo que tratamos de hacer en un principio" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

"...ya estando acá, la laguna —de la Magdalena, ubicada a 3. 327 metros de altura— siguió siendo nuestra madre. Para ir allá hay que pedirle permiso, entrar calladito, o si no ella se pone brava y no se deja ver" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en enero del 2015).

Las anteriores afirmaciones nos dejan ver, por un lado, cómo todo el Macizo era concebido por los yanaconas como una tierra de indios y, por otro, cómo el territorio —especialmente las zonas altas— se siguió configurando como símbolo cultural de su cosmovisión. Profundizaremos en ambas apreciaciones.

Jair se refiere a que los yanaconas, desde la época de la Colonia, habitaron también la parte del Alto Magdalena cuando fueron desplazados por los españoles como estrategia para la Conquista de este nuevo territorio. Desde esa fecha y, gracias a los caminos que trazaron indígenas y conquistadores, pudieron mantener el contacto entre ambos asentamientos yanaconas, aunque estuviesen a lado y lado del Macizo.

El intercambio entre ambos territorios se mantuvo a lo largo de la historia a través del trueque por el camino de Letreros: “ellos traían de allá en esos tiempos la coca para el mambeo, para hacer los trabajos para acá y de acá se llevaban la sal” (Jair Quinayás y Jorge Astudillo, entrevista realizada en abril de 2013). Por lo tanto, esta relación entre yanaconas de la parte alta (Cauca) y baja del Macizo (Huila) siempre existió. Jorge Astudillo recuerda la confluencia de personas atravesando el Macizo por la ruta del “letreros”:

“En ese tiempo trajinaba mucha gente, eso era por cuadrillas de gente. En esas casas de posadas de San Antonio —pueblo ubicado en la zona alta del Macizo— eso eran llenecitas de gente de arriba del Cauca y de aquí pa ya. Como no había otro camino si no este. Eso era pues unos con ganado, otros con sal, otros con coca; la mayoría iba a pie” (Jorge Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en abril de 2013).

De hecho, la historia de la Conquista muestra cómo los yanaconas que llegaron al Huila terminaron constituyendo el pueblo de San Agustín (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008). La idea de la “fundación” de San Agustín por parte de los yanaconas es reivindicada por los actuales líderes de la comunidad:

“Aquí el primer fundador fue Alejo Astudillo, yanacona de Caquiona. Fue él el que principió a hacer el pueblito

de San Agustín con las primeras casitas" (Jair Quinayás, entrevista realizada en abril de 2012).

Aunque la zona también fue poblada por indígenas originarios de este territorio que sobrevivieron a la guerra de Conquista—Yalcones, Andaquíes, Tamas, entre otros—, la presencia de yanaconas ha estado vigente durante más de tres siglos en el Alto Magdalena. Estar en ambos lados de la geografía es lo que los ha llevado a proclamarse como “los indios del Macizo Colombiano”,

"Anteriormente, cuando no existía frontera, siempre esto ha sido contorno de nuestros indígenas y esto pues es válido para nosotros" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en Julio de 2012).

De acuerdo a los planteamientos de Bartolomé (2004:87) el Macizo representa para el yanacona un referente simbólico que reafirma su identidad étnica, no solo por contener accidentes geográficos específicos —símbolos afectivos relacionados con su cultura— sino también por ser un escenario que posibilita las "relaciones productivas y simbólicas de una sociedad".

Por otro lado, el mayor Emilio Túquerres señala que la laguna sigue siendo la madre de su pueblo y le otorga carácter dependiendo de quién la visite. Hay que recordar que la geografía del Macizo, y la de los Andes en general, constituyen la pieza fundamental de la cosmovisión indígena yanacona.

Zambrano (1993: 43), quien ha caracterizado la comunidad yanacona en el departamento del Cauca, señala que en su cosmovisión existen sitios "bravos y mansos" relacionados estrechamente con la altura de los territorios. Los sitios "bravos" son aquellos lugares sagrados que están en la parte alta —generalmente páramos— en donde habitan sus dioses y en los que el hombre debe pedir permisos especiales para poderlos atravesar; mientras que los sitios "mansos" son aquellos lugares —especialmente cálidos— donde vive el hombre y la comunidad.

De esta manera, seguir habitando el Macizo permitió a los yanaconas que migraron hacia San Agustín mantener esta cosmovisión sobre el territorio. En los acompañamientos realizados a la comunidad indígena yanacona de San

Agustín se estableció que en el año realizan entre dos o tres viajes a la laguna. Un recorrido que se planifica desde muchos días antes: se alistan ofrendas — por lo general muestras de sus cultivos —, se realizan ceremonias en la sede del resguardo y se sube al Macizo en compañía de uno de los taitas o mayores de la comunidad; cada viaje puede durar entre tres y cuatro días (Diario de campo, visita realizada en octubre de 2013).

Si tenemos en cuenta esta conexión entre ambos territorios, es lógico pensar que uno de los sitios que buscaron los yanaconas para establecerse fuera San Agustín:

“Si hubiesen querido seguir para Putumayo o Caquetá, debieron hacer una travesía mucho mayor, pero pues en vista de que conocían el lugar, tenían familia y era adecuado para ellos, considero que no lo hicieron” (Julián Camilo Arteaga, estudiante e investigador de la Universidad Surcolombiana, entrevista realizada en julio de 2012).

La presencia histórica del yanacona en este territorio explica que, en la nueva ola migratoria —década del setenta en adelante—, los indígenas yanaconas tuviesen como referencia a un familiar, amigo o conocido que ya estaba asentado en el sur del departamento del Huila. Sus historias así lo muestran:

La mayora Elvia Quinayás relata:

"...pa yo venirme por acá fue que el hijo se vino por acá donde un amigo y el pequeño ya se puso acá a trabajar y se amañó y pues ya no me quiso acompañar. Ya uno de verse solo, pues le toca seguir a los hijos... él me dijo que acá era más fácil para vivir, para mantenerse, para conseguir la plata y pues me tocó venirme atrás de él..." (Elvia Quinayás, integrante del consejo de mayores, entrevista realizada en junio de 2012).

Asimismo, Jair Quinayás indica:

"...mis padres Rómulo Quinayas y mi madre María Irene Quinayas ya hacía un tiempo anterior de que ya vivían acá en este territorio en el departamento del Huila, en este caso acá San Agustín, entonces yo estaba viviendo en el resguardo de Caquiona, entonces por esfuerzos de mi padre pues me vine para acá y ya acá me encontré con

muchos hermanos indígenas que también existían, fuera de mis padres, y que también eran venidos del resguardo tanto de donde yo vivía y tanto de otros resguardos" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Guido Mamián, gobernador indígena yanacona de San Agustín en el año 2012, señala:

"...al Huila, digamos que me trajo una convicción, veníamos con la compañera y en Popayán dijimos nos vamos para Armenia o nos vamos para el Huila y decidimos venirnos para el Huila a ver un familiar que tenía acá y de ahí ya me radiqué acá directamente" (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Al respecto, Ruby Quinayás, también arguye;

"...pues yo estoy acá porque mis papaces llegaron acá adonde unos amigos y ellos dijeron no pues más abajo no nos vamos porque era más caliente y, como nosotros veníamos de la parte fría, entonces uno busca como el clima de uno porque los mayores ellos han buscado es el clima de donde se dé toda mata que conoce" (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

Pero la ruta que tomaron los indígenas para llegar a San Agustín varía de acuerdo a la época de la migración. Los "mayores"⁹⁹, los más antiguos migrantes del Cauca, llegaron a San Agustín a pie atravesando el Macizo, más específicamente por el páramo de Las Papas —también conocido como Letreros—. Así lo recuerdan los mayores Gentil Quinayás y Jorge Astudillo:

"...del Cauca yo me vine por el camino del letrado o páramo del letrado, que también le llaman. Me vine hace unos cincuenta años por ahí..., mi familia la mandé a traer luego" (Gentil Quinayás, comunero yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

"...pues de San Sebastián —resguardo colonial— madrugando por ahí a las 4 de la mañana era un día a San Antonio —pueblo huilense ubicado en la parte alta

⁹⁹ Como veremos más adelante, los mayores son aquellas personas dentro de la comunidad que más sabiduría y poder tienen en la palabra. Ellos son quienes orientan a la comunidad, poseen conocimiento de la medicina tradicional, desarrollan los rituales y aconsejan a la comunidad en las asambleas generales. Como señala Briones (2007:43), los mayores son aquellos que se pueden "idealizar como preñados de más certezas y rumbos propios".

del macizo— y de allí otro día para acá. Íbamos con mulas cargadas con todo. Era muy duro, eso se moría el ganado, se morían las bestias. Con decirle que si iban cuatro personas tenían que quedarse dos en el páramo, pero tenían que quedarse pero muertas" (Jorge Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en abril del 2013).

Mientras que ya en la primera década del siglo XXI, el exgobernador indígena yanacona de San Agustín en el Huila, Guido Mamián, llegó a la zona proveniente del resguardo de Caquiona en autobús:

"...nos vinimos con mi pareja desde el terminal de Popayán, por lo que se llama la trocha. Eso es una carretera muy fea y peligrosa, sobre todo cuando llueve. Eso han pasado muchos accidentes por esa vía..." (Guido Mamián, entrevista realizada en abril de 2012).

Por su parte, los mayores yanaconas recuerdan que se encontraron una población pequeña y dedicada casi exclusivamente a la agricultura —aunque también señalan que el turismo, por el parque arqueológico, ya albergaba algunos visitantes—. Muchos empezaron a trabajar en las fincas cafeteras, otros se fueron más a la montaña a ocupar tierras baldías y algunos con "recursos propios consiguieron algunos lotecitos de tierra". Luego, lo que cultivaban lo consumían y también lo vendían para comprar las remesas.

Como vemos, la migración yanacona hacia San Agustín se caracteriza por ser un éxodo de familias con necesidad de tierras, seguridad y holgura económica, hacia un lugar que les permitiera vivir dignamente. Ahora bien, no fue extraño que San Agustín se convirtiera en un municipio receptor de esta migración, pues los yanaconas mantenían vínculos históricos, económicos, culturales y familiares con toda esta región del Macizo. Así, lograron asentarse rápidamente en el nuevo territorio y mantener algunas de sus prácticas culturales gracias a las características geográficas y a la simbología del territorio.

Sin embargo, a pesar de interiorizar esa relación con San Agustín, las dinámicas económicas, políticas y culturales del nuevo territorio empezarían a incidir sobre sus tradiciones y costumbres culturales. La forma de trabajo, la

propiedad sobre la tierra, las costumbres de la región y la economía campesina, serían las nuevas situaciones a las que se enfrentarían estas familias desplazadas.

6.4 CAMPESINIZACIÓN YANAONA: “AL MIGRAR TODO CAMBIA”

...cuando estaba más pequeña, cuando apenas nos vinimos de allá extrañaba mucho la gente, la familia, las comidas, nos dio duro. Entonces yo le decía a mi mamá eso mejor vámonos pal Cauca que allá es mejor..., ahora no, ahora ya uno se ha acostumbrado a la nueva tierrita. (Ruby Quinayás, comunera yanaona, entrevista realizada en julio de 2012)

Elizabeth Jelin (2001) argumenta que la cultura —con sus prácticas, símbolos, tradiciones, legados— es la que da la fuerza necesaria para que exista la memoria viva de un pueblo. Así, el éxodo yanaona hacia San Agustín dio lugar a una serie de transformaciones de sus tradiciones y, con ello, de su identidad yanaona. Como veremos a continuación, la adaptación al territorio hizo que muchas de sus prácticas culturales fueran rechazadas y, por ende, la memoria estuviera al filo del olvido. El nuevo territorio supuso una ruptura con sus costumbres culturales, y sin ellas, “marchas y manifestaciones mnemónicas, aniversarios, jubileos”, irán perdiendo “la memoria colectiva en acto” (Giménez, 2009: 23).

Al llegar a San Agustín, las familias se fueron ubicando en distintas partes del municipio, cada una dependiendo de la persona de referencia que los acobijaba. En otras ocasiones, su llegada al pueblo se realizó luego de caminar y trabajar por distintos municipios del sur del Huila. Ya en San Agustín, en pocas ocasiones coincidieron familias yanaonas; y aunque coincidieran, no podían seguir realizando muchas de sus prácticas comunales.

A continuación, puntualizaremos algunas diferencias que observaron los yanaonas en relación con los campesinos de San Agustín, a su llegada al pueblo.

Con respecto al uso y trabajo de la tierra, señala Jair Quinayás, ambos se diferencian porque los indígenas trabajan "de una manera respetable, con unos permisos espirituales mientras que el campesino no lleva esas costumbres" (Jair Quinayás, entrevista realizada en Abril de 2013).

Jorge Astudillo, que llegó a San Agustín en 1950, afirma que era un pueblo pequeño conformado, especialmente, por fincas extensas. Sus dueños, recuerda, eran los hacendados Gustavo Muñoz, Manuel Antonio Muriel y Marco Ordoñez. Recién llegado al territorio no había otra forma para sobrevivir que trabajando para ellos: "uno era empleado, a uno lo ordenan y pues tiene que hacerlo" (Jorge Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en Agosto de 2013).

De esta manera, plantea Jair Quinayás, el hecho de trabajar como jornaleros y no tener en San Agustín propiedad colectiva y autonomía sobre el territorio hizo que los yanaconas cambiaran sus prácticas agrícolas tradicionales —cultivo por ciclos de la luna, ceremonias para la siembra, abono orgánico, variedad de productos en la siembra, etc.— por las dinámicas económicas que existían en el nuevo territorio: el monocultivo, abonos químicos, tumba de bosques, siembras continuas, etc.

"Porque al llegar del Cauca se dependía de unos patrones; el patrón le decía: vaya y roce y tumba todo este monte y yo le pago su día. Y olvidaron que nosotros tenemos una descendencia y unas costumbres, que somos indígenas y que para nosotros el respeto de nuestra madre naturaleza tenemos que conservarlo" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en Abril de 2013).

El hecho de no poseer un territorio y depender de la venta de su trabajo, señala Jair Quinayás, cambió sus formas de trabajo en la tierra y el sentido de la comunalidad; de esta manera, se fue disolviendo "la identidad como indígena" y empezó a vincularse con las dinámicas campesinas de la región. Más adelante, surgiría la posibilidad de comprar su propio terreno en el que cultivar, para

luego vender los productos y comprar las remesas todos los fines de semana, como lo hacían los demás campesinos.

La posesión de una finca propia devino en necesidad perentoria, y el sistema colectivo de la propiedad de la tierra que existía en su territorio de origen quedó en el olvido. Ecilda Quinayás, campesina de San Agustín pero migrante de los territorios coloniales indígenas, señala que a su llegada vieron que con la propiedad individual de la tierra se abría una posibilidad para que sus hijos pudieran heredar sus tierras,

"...pues es que en el resguardo uno tenía tierra mientras vivía pero cuando uno muere eso queda en domino del cabildo entonces ya dijimos para estar igual que allá, mejor así; y ya compramos el lotecito" (Ecilda Quinayás, entrevista realizada en agosto de 2013).

La propiedad individual de la tierra resultó muy interesante para algunos yanaconas, pues suponía poder vivir de la renta de los cultivos y además no volver a sufrir la escasez de tierras que vivieron en los resguardos coloniales.

Pero, al igual que la propiedad de la tierra, también debieron apropiarse del manejo de los principales cultivos de la zona: el café, la caña de azúcar y los frutales; cultivos que debían ser abonados químicamente, para ganar en rentabilidad, hecho al cual no estaban acostumbrados los yanaconas;

"...nosotros no los cultivábamos porque en la parte fría no se daba. Y acá se daba pero metiéndole químicos porque es un cultivo delicado" (Olimpo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

La utilización de químicos creó entre los yanaconas desconfianza hacia los productos locales: "ya cualquier comida que uno come, es con desconfianza. Porque eso es puro químico" (Elvia Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012). Por eso, también insisten en que la vida en su resguardo era más duradera, ya que todo era natural y limpio de cualquier sustancia que se le echara a la tierra para hacer más productivos los cultivos: "allá la gente no hacía

sino regar la semilla y ahí mismo nacían las matas” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Aunque a su llegada pudieron cultivar algunos productos que hacían parte de su gastronomía tradicional, con el tiempo los cultivos fueron variando de acuerdo a las costumbres y al comercio agrícola de la región. Así lo recuerda Elvia Quinayás,

“...mire que acá iba cambiando uno, acá pues nos tocó también comer el plátano, comer la yuca, que arroz, eso ya cambia el alimento que manteníamos en el resguardo de uno. Y ya, al saber que uno está en esta tierra, toca comer lo que más haiga” (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

"...nosotros trajimos semillas pa sembrar ullucos, papas, mote morado, pero acá unos no daban porque no hacía tanto frío. También pues porque eso no lo compraba nadie. Entonces mi papá dijo ´sembremos café que es lo que más se vende`" (Misael Hoyos, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

De esta manera, el sango, el mote pelao, las arepas, los tamales, que identificaban su gastronomía, fueron lentamente remplazados por el sancocho, el agua de panela, el café y la carne. Cambios que no solo están relacionados con la alimentación sino que también constituyen un "marcador étnico" (Bertrán 2006: 173 citando a Armelagos 1997:106) o diferenciador de su tradición en el nuevo territorio. Un cambio que fue difícil de digerir para el yanacona,

“...mamá nos decía es que tienen que comer y nosotros no lo comíamos, lo hacíamos era porque nos decía bueno aquí está la correa” (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

Ligado a la agricultura orgánica para el autoconsumo, otro elemento base de la economía yanacona era el trueque: un intercambio de productos que desapareció totalmente en el nuevo contexto. Como señala Bartolomé (1997), la reciprocidad e intercambio son modos económicos, desde el horizonte de la comunalidad, que unen e identifican al grupo étnico. Aunque la escasez de tierra había hecho que algunos indígenas en los resguardos tradicionales

empezaran a vender su fuerza de trabajo para poder alimentar a sus familias, allí el trueque aún seguía siendo una de las bases de la economía tradicional:

“...usted me da, yo le doy. Así se hacía cuando los de la parte fría iban a la parte caliente” en los resguardos del Cauca; o el préstamo: “vengo a que me haga el favor y me preste un tanto de maíz y, cuando yo tenga arriba en lo frío, yo vengo y le devuelvo” (Célamo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Como señalan, de esta forma nadie tenía la necesidad de sacar a vender los productos, “todos éramos sin plata en ese entonces” (Elvia Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012). Sin embargo, en San Agustín esta práctica había desaparecido mucho tiempo atrás, y había sido reemplazada por el dinero.

"...cultivábamos muchas cosas pero lo que no teníamos lo comprábamos. Tocaba bajar al mercado y se vendían las cosechas y con la plata se compraba la remesa. Ya no era como allá, que cualquiera le prestaba a uno o si no se lo cambiaba" Gentil Quinayás, comunero yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Se trata de una tendencia histórica de asimilación por parte de los Estados y las clases altas en América Latina, que buscan incorporar a los pueblos indígenas al sistema capitalista. Es decir, "la ladinización", que corresponde a "la proletarización del indio" (Stavenhagen 1963: 99 en Frank 1965: 103). Frank (1965:94 citando a Wolf 1955: 462-464) así caracteriza el modelo campesino que predomina en el continente y que nos permite entender la transformación que vivió el yanacona en San Agustín,

Lucha siempre con el problema de hallar algún equilibrio entre la producción para subsistir y la producción para vender. Tiende, pues, a conformarse con un mínimo básico de producción para subsistir y una ampliación lenta de sus compras al contado como también del territorio.

Desde el plano político y organizativo, otro factor que incidió en que los yanaconas perdieran parte de sus tradiciones culturales a su llegada a San Agustín tuvo que ver con el nuevo sistema de gobierno local en el cual debieron

participar. Ahora sus necesidades debían ser canalizadas por las Juntas de acción comunal –JAC– y las decisiones estuvieron a la voluntad política del alcalde y el consejo de turno.

Dídimo Astudillo, exgobernador del resguardo de San Agustín, relata que los yanaconas tuvieron que enfrentar la discriminación política y social, pues en el municipio no existían leyes que apoyaran al indígena, como sí las había en el territorio de origen –propiedad y autonomía sobre el territorio, prestaciones especiales del servicio de salud, apoyo económico desde el sistema general de participación, entre otras–.

"...si uno decía en ese tiempo que era indígena pues no había ni una ayuda de la alcaldía. No le daban ayudas para construir y arreglar las casas, para los cultivos. No lo ayudaban a uno en nada" (Dídimo Astudillo, entrevista realizada en agosto de 2013).

De este modo, señala Dídimo, los indígenas tuvieron que identificarse como campesinos para poder gozar del apoyo municipal que se le brindaba a estos, "entonces, obligado, tocaba decir no pues yo no soy indígena, yo soy campesino y me meto políticamente en la junta de acción comunal porque entonces ahí sí me ayudaban" (Dídimo Astudillo, entrevista realizada en Agosto de 2013).

Hacer parte del sistema organizativo y político de San Agustín implicó participar en las elecciones municipales y tomar partido por los candidatos que buscaban llegar al poder. Pero también significó participar de las estrategias clientelistas –compra de votos– que existían en San Agustín para alcanzar ayudas de los gobiernos. Sistemas políticos que eran diferentes al de los resguardos coloniales, pues la elección del cabildo no se realizaba de esta manera¹⁰⁰.

¹⁰⁰ La elección del cabildo se realizaba a través de asambleas generales en los últimos meses del año. Durante este tiempo, la asamblea creaba tres "planchas" que constituyen listas de candidatos que ocuparían los distintos cargos del cabildo (gobernador, secretario, tesorero, guardia, etc.). Una vez escogidas las tres planchas, son sometidas a votación por la asamblea. La lista escogida sería la encargada de gobernar el resguardo durante el siguiente año.

Por otro lado, el clima y la burla que les hacían los habitantes del pueblo —al verlos vestidos con atuendos fabricados con lana (para el frío) o simplemente por asumir su condición indígena— también les llevaron a replantearse su forma de vestir y a ocultar su descendencia yanacona. Aunque todavía algunos indígenas conservan la ruana —indumentaria tradicional y "signo diacrítico de la identidad" (Bartolomé 2004)—, señalan que al llegar

"...nos daba vergüenza salir al pueblo con esa ruana y con ese sombrero, porque acá ya todo el mundo ya parece un doctor, ya es con su chaqueta y es con su cachucha" (Celimo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

"...desde lejos se nos veía que éramos indígenas. Yo creo que hasta por el caminao ya decían "ahí viene un indio. Entonces nos empezaban a decir cosas y que nos pusiéramos ropas decentes" (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

El pantalón vaquero y los zapatos empezaron a acompañar su cotidianidad:

"...el indígena tiene unos rasgos de ser indio; por ejemplo, en la forma de vestir porque los indígenas utilizamos las ruanas, los bolsos de lana, el sombrero; por eso no más, se reían de nosotros" (Omayra Fernanández Anacona, comunera yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013).

"...allá todo mundo era descalzo, eso nosotros allá no conocíamos qué era un par de zapatos, eso era a puro pie limpio. Para los zapatos los venimos a conocer pues cuando ya vinimos a trabajar acá" (Celimo Hoyos, entrevista realizada en junio de 2012).

La estigmatización de los yanaconas por la forma de vestir, y el clima cálido de San Agustín hicieron que los telares artesanales dejaran de funcionar con el tiempo. Además de los cambios por el clima, la comida, la vestimenta y las formas de comercialización de los productos, los yanaconas también debieron enfrentarse a las humillaciones por parte de los lugareños con respecto

a sus costumbres y formas de hablar¹⁰¹: “... Acá había un dialecto para hablar y nosotros veníamos de otras costumbres”, recuerda Ruby Quinayás.

Para lograr la aceptación y que cesara la burla, debieron apropiarse del habla de la región:

“...por ejemplo nosotros decíamos pásame un escudilla — plato hondo o cuenco—, y acá se nos empezaron a burlar..., a los pocos años nos tocó olvidar esa parte” (Emilio Túquerrez, médico tradicional, entrevista realizada en junio de 2012).

“...es que nosotros utilizábamos algunas palabras quechuas que nos enseñaron los papases y todos las entendíamos. Pero acá nadie las entendía. Y apenas nos escuchaban que decíamos algo raro de unita se reían” (Olimpo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Aunque para la época el quechua había desaparecido casi por completo, en el territorio de origen aún se conservaban algunas palabras de uso cotidiano. Sin embargo, esta herencia desapareció a su llegada a San Agustín, produciéndose así, como señala Giménez (2000:21) cuando se refiere a la relación entre lengua e identidad, un primer signo de “erosión de la identidad étnica y de su cultura”. Al respecto, Bartolomé (2004:83) señala que el remplazo lingüístico está acompañado de la transformación de la filiación étnica “ya que se pierde uno, aunque no el único, de los sustentos fundamentales en los que se basa la participación en una identidad colectiva”.

Otro factor que influyó en que el yanacona no continuara con las tradiciones culturales, después de su llegada a San Agustín, fue el emparejamiento con el mestizo o campesino. Al casarse con mujeres y hombres provenientes de familias campesinas, los yanaconas tuvieron que negociar la continuidad de su legado cultural con el de su pareja. Así, para evitar la burla y la discriminación, unos negaron y olvidaron su raíz cultural y se acostumbraron

¹⁰¹ Los yanaconas consideran el quechua como su lengua materna. Sin embargo, de ella solo conservan en su cotidianidad “toponimias, sistema botánico y apellidos” (Zambrano 1995: 137). Ejemplo de ello es la pertenencia al grupo étnico de acuerdo a los apellidos —de herencia quechua que existen en los resguardos—: Mamián, Anacona, Chicangana, Palechor, Piamba, Quinayás, Yangana, Chimunja, Chilito, Imbachí, Guaca, Guatapo, Ijaji, Papamija, entre otros.

a realizar prácticas de los mestizos —comercio, transporte, vestuario, fiestas de San Pedro, fiestas patronales, entre otros—. Sin embargo, otros mantuvieron algunas prácticas solo dentro del núcleo familiar —como la chirimía, el baile, la chicha, la chagra y la tulpa—, ya en el pueblo negaban sus costumbres indígenas para seguir ganándose el apoyo de la alcaldía municipal y esquivando la burla de los mestizos —mayoritariamente campesinos—. Como señala Dídimo Astudillo,

"...mucha gente se revolvió al casarse con campesinas o con campesinos, y muchos tuvieron que pelear con sus maridos o esposas para guardar algo de lo indígena" (Dídimo Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en Agosto de 2013).

Aunque en San Agustín, al igual que en el Cauca, predomina la religión católica, el nuevo territorio obligó al yanacona a transformar algunas de sus tradiciones religiosas. La adoración a las vírgenes remanecidas, patronas de los resguardos de origen, carecía de validez en San Agustín por lo que la mayoría tuvo que resignarse a ir a misa los domingos y a celebrar las fiestas patronales de "Nuestra Señora del Carmen" y "Nuestra Señora de Lourdes" —vírgenes de la parroquia municipal— y los rituales de Semana Santa.

"El padre iba —refiriéndose al resguardo de origen— cada año a celebrar la alumbranza de la virgen. La fiesta de la virgen se celebraba el 15 de agosto y todos nos reuníamos a esa fiesta. Eso iba gente de todas partes, era llenito de gente. El cabildo la organizaba y todos colaborábamos. Pero como acá no había resguardo y el padre celebraba otra virgen, entonces todo el mundo se fue olvidando" (Ecilda Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en abril de 2013).

Como señala Zambrano (1993: 23), las vírgenes remanecidas son una pieza fundamental en la identidad del yanacona, pues dan sentido al territorio unificándolo en torno a un ideal social, "resuelven los conflictos de forma negociada y pacífica, y cuidan el territorio y su gente". El yanacona en el Cauca había logrado asimilar, resimbolizar y refuncionalizar la religión católica reconfigurándola hasta el punto de hacerla propia —catolicismo popular, como lo llama Bartolomé (2004: 103) —. Sin embargo, esta conexión del yanacona con

la religión —además de con el territorio— se transformaría en San Agustín. Más adelante profundizaremos en este tema y analizaremos, por un lado, cómo los líderes que adelantarían el proceso de reconstrucción del resguardo aprovecharían la no continuidad de estas prácticas del catolicismo popular para reconstruir su identidad étnica —centrada en su cosmogonía y cosmovisión, al margen de cualquier sincretismo religioso—; y también veremos cómo otras familias se resistieron a perder esta tradición, lo que generaría conflictos entre líderes y creyentes yanaconas en el nuevo territorio.

Finalmente, el tiempo iría marcando el paso de nuevas generaciones que irían perdiendo aún más su legado ancestral. La educación yanacona centrada en la tulpá —la familia alrededor del fuego—, el sentido de la comunalidad y sus tradiciones culturales, ya no serían lo mismo. Aunque el pasado permanecía en la memoria de algunos mayores, en las nuevas generaciones la situación fue diferente:

"...inclusive ahora todavía dentro del pueblo, inclusive hay unos que todavía se avergüenzan, dicen: no es que yo no soy indio, ¡el indio es mi papá!; se avergüenzan de lo que es el papá, de lo que es la mamá, de lo que es él mismo" (Célino Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

"...otra cosa fue que a los niños en la escuela les empezaron a enseñar cosas que no iban relacionadas con nuestra cultura. Empezaron a aprender una historia que no era la de nosotros" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en octubre de 2013)

Lo cierto es que para la mayoría de la población yanacona migrante, las costumbres locales imperaron sobre las que traían los yanaconas. Así, se fueron transformando las comidas, la propiedad de la tierra, los cultivos, los vestidos, la forma de hablar, hasta el punto de perder gran parte de su memoria,

"...pues de esas historias que nosotros alcanzamos a traer de allá, casi la mayoría no las hay ya, porque, como le digo, ese fue el daño que nos hicieron —refiriéndose a la influencia de la tradición campesina, al gobierno municipal, economía local, etc.—, nos acabaron de rematar ahí en esa parte" (Emilio Túquerres, entrevista realizada en junio de 2012).

Esta afirmación de Emilio, es tal vez la más común entre los yanaconas que habitan en San Agustín. La imposibilidad de continuar con sus tradiciones culturales desde la cotidianidad —lo cotidiano manifestado como el espacio "para la concreción de la conciencia social" (Bartolomé 2004:84)— significó, según Elvia Quinayás, el cambio de indígenas a campesinos —con un pasado indígena—,

“Ya éramos indígenas pero más mestizos, es que uno es indígena pero cuando está bajo de un solo techo, ya no soy indígena porque me he salido de mi casa, esa es la parte” (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Para Elvia Quinayás, como para la gran mayoría de los yanaconas, el ser indígenas está relacionado con un territorio, con la continuación de las tradiciones culturales del resguardo de origen y la comunalidad; es esta una visión primordialista de la identidad. Por ello, tal como se menciona en muchos relatos de las familias que llegaron a San Agustín, llegar a este territorio significó "dejar de ser indígenas".

Sin embargo, esta realidad dio lugar a dos situaciones distintas: por un lado, muchos aceptaron y asimilaron las condiciones políticas, sociales, económicas y culturales que predominaban en San Agustín, para, de este modo, ser aceptados y evitar la burla, hasta el punto de sufrir un proceso intenso de aculturación en el que se llegó a "rechazar lo propio y marcar preferencias indiscriminadas por lo ajeno"(Grebe 1998: 67); pero también, el habitar un nuevo territorio permitió, desde la diferencia, reconocer los rasgos culturales y afectivos que identifican al yanacona (Ribeiro 1970:46; Bartolomé 2004:48; Cardoso 2007:55; Giménez 2007:18), lo que les llevó a conservar algunas tradiciones en el interior de los núcleos familiares —ocultándolas al mestizo para no ser rechazados— y a mantener la afiliación al grupo étnico.

Así, el pasado, las vivencias, la historia y los recuerdos del lugar de origen estaban en la memoria de algunos yanaconas aunque en el plano económico y

organizativo, por ejemplo, desarrollaran prácticas campesinas disímiles a las de su cosmovisión indígena.

El habitar el territorio colonial posibilitaba que la memoria colectiva fuera frecuentemente reactivada desde la tradición (Giménez 2009:23), porque permanecía presente en las actividades de su cotidianidad. Como señala Mendoza (2004: 1), la memoria colectiva es la que da estabilidad, coherencia, legitimidad y significado a lo ocurrido dentro de un grupo. Su salida del Cauca supuso, a su vez, que esa memoria activa y reactualizada constantemente por sus prácticas tradicionales se conservara solo en recuerdos guardados en la memoria individual de algunos yanaconas. Un pasado –mitos de origen, costumbres cotidianas, celebraciones, ritos y demás prácticas culturales– que luchó fuertemente contra la amenaza del olvido. Pues la relación, unión o interacción de un grupo es lo que permite que los recuerdos y la memoria sigan vivos en el grupo (Halbwachs, 1950: 12 Citado en Aguilar); algo que en San Agustín ya no podían realizar.

Estas cuestiones serán retomadas y analizadas en profundidad en los próximos capítulos, en los que veremos que la movilización étnica hacia la reconstrucción y legalización del resguardo supuso retornar al pasado desde la memoria y la idealización de la comunalidad; fundamentos, todos estos, que sostienen los procesos identitarios.

CAPÍTULO VII:

MOVILIZACIÓN POLÍTICA DE LOS YANACONAS: LEGALIZAR EL RESGUARDO EN SAN AGUSTÍN

Este capítulo tiene como objetivo analizar cómo se configura el proyecto social y político yanacona de reconstrucción del cabildo y legalización del resguardo de San Agustín. Para ello, exploraremos cómo la etnicidad, por un lado, permite fortalecer los vínculos de pertenencia y unión que dan forma a "las motivaciones, los significados y la materialidad de las prácticas sociales" (J.L. Comaroff y J Comaroff 2011: 65) del yanacona; y también veremos cómo su proyecto social se topa con requisitos, intereses y posiciones —estatales y locales— que condicionan, limitan y dificultan la movilización étnica en un país que se declara constitucionalmente pluriétnico y multicultural desde 1991.

Trataremos de mostrar cómo la migración —especialmente durante el último ciclo migratorio— y la transformación de algunos rasgos culturales de los yanaconas no significaron necesariamente la pérdida de su afiliación étnica sino la creación de nuevos escenarios para reconocer, desde la diferencia, la riqueza de la identidad de los migrantes y generar acciones colectivas encaminadas a mantener vínculos que los relacionen con su comunidad y lugar de origen.

Para Grebe (1998), Bello (2000) y Aravena, Gissi y Toledo (2005)¹⁰², la migración ocasiona cambios en los procesos de identidad étnica para quienes emigran, por lo que es necesario replantear la idea de comunidad más allá de una entidad cerrada. Aunque no se habite en el territorio ancestral, señalan, la identidad se nutre de vínculos —materiales y simbólicos— que el migrante aún

¹⁰² Aunque en nuestro caso de estudio la migración se da entre zonas rurales, los aportes que realizan los autores hacen alusión a la migración indígena del campo a la ciudad —desde el caso Chileno—. Sin embargo, sus trabajos sirven para entender y comparar causas de la migración, como también cómo se lleva a cabo la adaptación y los procesos de reetnización en el nuevo territorio.

mantiene con su lugar de origen y de las interacciones con los miembros que viven fuera de ella.

Siguiendo a Appadurai (2001), Bello utiliza el concepto de “culturas en diásporas”, es decir

Sociedades que por diversas causas abandonan sus territorios de origen llevando consigo sus sistemas de valores culturales y demarcándolos con un fuerte sentido social de pertenencia (Bello 2002: 44 citando a Appadurai 2001).

El salir del territorio y su consiguiente choque con la diferencia ha llevado a los indígenas a movilizarse creando organizaciones y asociaciones "como forma de enfrentar la adversidad que supone la migración" (Aravena, Gissi y Toledo 2005: 118). Pareciera, entonces, que el nuevo territorio y el contacto con otra cultura promueven la autoafirmación y la afiliación.

De acuerdo a lo anterior, aunque la llegada de los indígenas a San Agustín supuso la apropiación de las dinámicas locales, y el olvido de algunas de sus tradiciones comunitarias y culturales, muchos de ellos iniciaron un proceso encaminado a crear una organización yanacona en el nuevo territorio habitado. Como veremos, la identidad de los yanaconas de San Agustín se reconstruyó a partir del trabajo colectivo de reactivación de la memoria que adelantó la organización étnica. Una movilización que se centró en la reivindicación de sus derechos, lo que a su vez supuso afirmar lo propio en clara confrontación con lo alterno (Zambrano 1995:16; Bartolomé 1997: 64).

Será de nuestro interés en este capítulo conocer de qué manera se llevó a cabo el resurgir de la conciencia étnica en San Agustín, la forma en que se estructuró la movilización de los indígenas yanaconas, los requisitos que debieron cumplir para ser reconocidos como comunidad, algunas estrategias para la reconstrucción de su identidad, las oportunidades que encontraron en la nueva legislación nacional, como también nos interesa conocer la opinión de los habitantes de San Agustín sobre dicha reivindicación étnica y cómo se estableció la relación entre las autoridades locales de San Agustín y las

tradicionales de los yanaconas. Situaciones que constituyen la clave de la reivindicación étnica que pretendemos desarrollar en este apartado.

7.1 ORGANIZACIÓN POLÍTICA YANACONA

En el capítulo anterior analizamos cómo los yanaconas que migraron a San Agustín debieron adoptar prácticas económicas, políticas y culturales campesinas existentes en este territorio, que iban más allá de la economía de subsistencia. La organización política comunitaria a la que estaban acostumbrados en sus resguardos coloniales, por ejemplo, distaba mucho de las prácticas que existían en el municipio¹⁰³. Aunque en su recuerdo permanecían las formas organizativas tradicionales, debieron integrar y aprender a trabajar según las establecidas por el municipio: las juntas de acción comunal, JAC. Como señala Jair Quinayás,

“...en el momento en que los yanaconas se convierten en campesinos, empiezan a trabajar por sus veredas organizándose como junta, ahí apoyaron bastante con actividades, formaron su escuela pero no pasó más de ahí” (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Pero esta afirmación de Jair tiene como fondo otra realidad que comparten en la memoria quienes participaron del proceso organizativo en la JAC. Emilio Túquerres, quien llegara en 1974 a San Agustín desde el resguardo de Caquiona, señala que su primer propósito fue el de matricular a sus dos hijos en la escuela de la vereda Mesitas —cercana a la cabecera municipal—. Allí tuvo que entrar a formar parte de la organización que acobia la vereda¹⁰⁴ y poco a poco fue asumiendo nuevos cargos:

¹⁰³ Según los yanaconas, la JAC estaba estrechamente relacionada con el clientelismo político. Aunque las juntas de acción comunal trataban de desarrollar prácticas en beneficio de la comunidad, estas se lograban llevar a cabo con el apoyo económico de la alcaldía municipal. En época de elecciones, las juntas se ponían de acuerdo para exigir apoyo a los candidatos municipales —cemento, tejas de zinc, tanques para la recolección del agua, etc.— participando directamente de la "compra de votos", una práctica común en la región.

¹⁰⁴ La vereda es una categoría de subdivisión territorial de carácter administrativo de los municipios. En su mayoría están ubicadas en zonas rurales. Las veredas se fueron conformando a medida que las familias que habitaban la zona rural se aglutinaban en zonas próximas a los

“...en eso me pusieron como directivo del restaurante escolar, sirviendo como tesorero de la asociación de padres de familia, después eso no bastó, me lanzaron como presidente de la junta de acción comunal y también acepté” (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

Pero su forma de administrar y trabajar por la comunidad —la cual había aprendido en los resguardos de origen— chocaba con las tradiciones organizativas del nuevo territorio:

“...como nuestra visión siempre ha sido la de mantener la comunidad unida, en minga, nosotros vinimos con esa visión de hacer cambiar los de acá, entonces ellos ya no se dejaron” (Emilio Túquerres, entrevista realizada en julio de 2012).

Para los yanaconas, la forma de trabajar de la JAC dista en gran medida de la de la organización del resguardo colonial, porque esta forma organizativa mestiza es una subestructura de la alcaldía en la que existe una fuerte dependencia con la administración municipal. Como señala Olimpo Hoyos, comunero yanacona,

"...acá la gente trabaja si la alcaldía pone plata, o pone materiales. En cambio, en el resguardo nosotros mismos nos conseguíamos las cosas y trabajábamos gustosos. Solo era sino que se dijera qué se necesitaba y toditos salíamos a trabajar con gusto" (comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Las mingas comunitarias en los resguardos coloniales iban más allá del mero trabajo. Era un momento de acentuación de la identidad yanacona en el que hombres, mujeres y niños se encontraban, aprendían y celebraban en comunidad¹⁰⁵. En San Agustín el trabajo comunitario desarrollado por las JAC

camino intermunicipales. Aunque dependen de la alcaldía, son las juntas de acción comunal las encargadas de liderar los procesos comunitarios del sector y de tener interlocución con la alcaldía para atender a sus necesidades.

¹⁰⁵ En las mingas de trabajo yanacona, los hombres, las mujeres y los niños tenían roles de trabajo. Los hombres se encargaban del trabajo que requería mayor fuerza. Las mujeres se dedicaban a la recolección de alimentos y labores de la cocina; mientras que los niños cargaban leña y llevaban el agua y la comida a los hombres. Por lo general, durante estas jornadas

se realizaba de manera puntual. Eran los hombres, cabezas de familia, quienes tenían que trabajar; pocas veces las mujeres y los niños estaban presentes, y quienes tenían más recursos económicos pagaban a trabajadores para que los reemplazaran en su compromiso.

Por esta razón, Emilio Túquerres renunció al cargo que representaba en la JAC y decidió, junto a otros habitantes de la vereda que también habían migrado del Cauca, adelantar su propio proceso organizativo de forma paralela a la JAC. De ahí nació una idea:

“...pues formemos una caseta como para tener una reunión, una caseta comunal, para reunirnos nosotros, y dividirnos para ver si podemos lograr algo, ya que en esta vereda nos tienen como abandonados” (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Así, en el año de 1982, a partir de una recolecta de dinero realizada por los integrantes de esta iniciativa, pudieron comprar un lote de tierra de 30 por 60 metros cuadrados, donde empezaron a reunirse periódicamente y donde comenzaron a materializar su propuesta,

“...empezamos a trabajar así en grupo, así como nuestras costumbres, aportando en mingas y todo eso, y lo hicimos en esa caseta¹⁰⁶” (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

De esta manera, nace la caseta “La Caprichosa”. Quienes lideraron el proceso vieron necesario crear una junta directiva que permitiera la participación de todos. Por lo general, eran personas con una gran voluntad de trabajo por su comunidad, entre ellos

“Don Ilario Quinayás, Rómulo Quinayás, Nicolás Quinayás, Julio Túquerres, Emilio Túquerres, don Segundo Espinoza, don Reinel Díaz, doña Rosa María

hombres y mujeres tomaban chicha —bebida embriagante a base de maíz— y se terminaba bailando y festejando por el trabajo realizado entre todos.

¹⁰⁶ “La caseta” era la sede para las reuniones de estas familias. De forma similar a yachay wasi —o sede del resguardo en el Cauca—, en la caseta se reunían las familias para planear los trabajos comunitarios que se necesitaban en la zona.

Hoyos, don Ricaurte Ordoñez” (Ilmo Chito Zamboní, entrevista realizada en junio de 2012).

Aunque la gran mayoría de los apellidos de estos líderes provienen de familias yanaconas del Cauca y su organización aspiraba a trabajar de manera similar a las formas organizativas de los resguardos coloniales, es necesario puntualizar que siempre se consideraron campesinos. Sin embargo, aunque los líderes no lo reconocen como tal, esta iniciativa marcó un primer antecedente del pronunciamiento del ser campesino con descendencia yanacona en San Agustín.

Al igual que en su resguardo de origen, en La Caprichosa todos aportaban algo y trabajaban por un bien comunitario, teniendo como principios la reciprocidad y la comunalidad, lo que reactivó los recuerdos de quienes vivieron en dichos resguardos originarios. Al respecto, indican algunos líderes:

“...nosotros no teníamos una visión económica de nada, nosotros nos organizamos sin ningún ánimo de lucro, queríamos recordar nuestra identidad, nuestra cultura” (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizadas en julio de 2012).

“...queríamos seguir trabajando de la misma manera como lo hacíamos en el Cauca” (Gentil Quinayás, comunero yanacona, entrevista realizadas en julio de 2012).

Sobre este interés de organizarse nuevamente como comunidad, Cardoso (2007) señala, siguiendo a Barth, que “es lo que nos permite entender a los grupos más allá de su cultura, siendo la organización social otro eje permanente y articulador del grupo”. Pero, a su vez, la organización que habían creado los yanaconas empezó a diferenciarse de la JAC mediante la reactivación de la identidad yanacona —especialmente desde el trabajo comunitario—.

Construida la caseta, las primeras actividades se orientaron a la recolección de fondos para seguir impulsando los proyectos que querían desarrollar.

“Se hacían muchos bazares donde se podían recolectar fondos para poder comprar el lote donde se hizo el

polideportivo y se pensó en construir una escuelita” (Ilmo Chito Zamboní, entrevista realizada en junio de 2012).

La junta directiva de la organización determinó que una de las necesidades prioritarias de la zona que habitaban era la de crear una sede de la escuela primaria para que los niños tuvieran acceso a la educación. Como relatan los líderes, la idea no solo cautivó a sus integrantes, sino también a una profesora, vecina en la vereda, que decidió apoyarlos en el proceso:

“Ella nos dijo: si ustedes conforman la escuelita, como sea, en tierra, en lo que sea, yo me uno a dar clases y yo les ayudo a conformar la escuela” (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

De esta manera, finalizando el año de 1982, en La Caprichosa ya se dictaban clases a niños de la vereda¹⁰⁷. Más adelante, se siguieron realizando más actividades comunitarias —venta de comida, bazares, mingas para la recolección y venta de madera, etc.— que permitieron recolectar más dinero y avanzar en otros frentes, como la construcción de dos salones;

“...nos reunimos e hicimos dos salones a esfuerzo de nosotros comprando ladrillos, cemento, construyendo nosotros mismos, y el municipio nos ayudó con el transporte, pero muy mínima fue esa ayuda” (Emilio Túquerres, entrevista realizada en julio de 2012).

Es importante puntualizar que esta iniciativa de los líderes yanaconas se llevó a cabo en la zona oriental de la vereda Mesitas de San Agustín¹⁰⁸ —para la época, una de las veredas municipales más grandes del municipio—. Con la construcción de la sede de la escuela ya eran dos las escuelas existentes en la misma vereda; igualmente, con la nueva organización que habían liderado los yanaconas, la vereda ya contaba con dos organizaciones comunitarias: la JAC y la de los líderes de descendencia yanacona. Por esta razón, se solicitó a la administración municipal la división de la vereda.

¹⁰⁷ La sede educativa actualmente forma parte del colegio municipal Laureano Gómez de San Agustín.

¹⁰⁸ La vereda Mesitas está ubicada a diez minutos de la cabecera municipal, y dentro de su territorio se encuentran ubicadas las instalaciones del Parque Arqueológico. Para esta época, la vereda comprendía cerca de 749.87 hectáreas de extensión. Y estaba organizada, paralelamente a la iniciativa de los yanaconas, por la junta de acción comunal.

De esta manera, se constituye en la década de los años ochenta la vereda Nueva Zelanda, la cual cobijó el sector donde los yanaconas adelantaron este proceso organizativo. Acompañados de la chicha, de chirimías —música tradicional yanacona— y de danza, los líderes yanaconas que hicieron parte de este proceso realizaron las mingas de trabajo —trabajo colectivo— y de celebraciones. Se trataba de representaciones culturales que hacían parte de su pasado comunitario en el Cauca y que volvían a activar su identidad y sentido de pertenencia al grupo; es decir, tenían un interés especial por "salvaguardar los lazos con la cultura de origen" (Aravena, 2003: 90).

Dentro de las actividades que llevaron a cabo en ese momento destacan también el trazado y construcción de la carretera que unía la institución educativa con la carretera que los llevaba a San Agustín;

“Bueno, tuvimos unos pequeños encontrones con algunos vecinos que no dejaban pasar con la máquina, pero después de eso, hasta ellos disfrutaron del desembotellamiento de la vereda” (Emilio Túquerres, entrevista realizada en julio de 2012).

De esta manera, los yanaconas alardean de su trabajo y señalan que “esta vereda fue fundada principalmente por los yanaconas”. No obstante, si bien los yanaconas adelantaron todo este proceso organizativo alrededor del cual ponían en marcha algunas de sus costumbres y tradiciones, nunca se pensó en tener una forma organizativa legal similar a la del resguardo de origen¹⁰⁹. La iniciativa de trabajo colectivo estuvo motivada por el hecho de encontrarse en un territorio que no era originariamente el suyo, donde la mayoría de la población era campesina-mestiza y donde las decisiones se tomaban en las juntas de acción comunal y en la alcaldía, como máxima autoridad.

Así describen la situación los indígenas yanaconas

¹⁰⁹ Estructura del cabildo colonial: gobernador del cabildo, vicegobernador, secretario, tesorero, regidores, alcaldes, alguacil, guardias para el control social; y dependiendo de cada territorio, autoridades internas tales como: equipos mixtos, mayores y mayores sabios en medicina tradicional, cabildos escolares, comités, entre otros.

"...es que nos daba miedo decir al municipio que éramos indígenas porque de una se nos venía encima mucha gente. No ve que acá todo era campesino. Además en la nueva vereda habíamos indígenas que veníamos del Cauca y campesinos de acá. Entonces no queríamos pelear con los otros" (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en octubre de 2014)

"...nosotros éramos campesinos, aunque sabíamos que también éramos yanaconas. Pero nunca quisimos que la organización fuera indígena, indígena. Quién sabe Dios, qué hubiera pasado.... también habían entre nosotros –al interior de la organización– campesinos que les gustaba la forma en que trabajábamos nosotros, pero seguro ellos se hubieran salido si llegábamos a decir que la organización era yanacona" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en octubre de 2014).

Ante las autoridades municipales y el resto de campesinos, la organización era una iniciativa comunitaria que, con la constitución de la vereda, se convirtió en una nueva JAC. La posibilidad de reconocer este proceso como una iniciativa indígena llenó de temor a los líderes, pues era posible que surgieran muchos detractores que habrían puesto muchas trabas a su trabajo¹¹⁰.

Como JAC, la organización pudo tener acceso a las ayudas de la alcaldía municipal. Cada año fueron escogidos nuevos presidentes, que se alternaban entre campesinos originarios o colonos de otros departamentos, y campesinos con descendencia yanacona, que eran escogidos a través de asambleas veredales. Mientras esto ocurría, continuaron migrando a San Agustín más yanaconas, familiares y amigos de quienes ya cumplían varias décadas de residir en el nuevo territorio.

¹¹⁰ La experiencia de "La Caprichosa" y la movilización encabezada por estos líderes no se reconoce entre los yanaconas como una reivindicación étnica en el nuevo territorio, aunque su intención organizativa sí lo demuestra. Este hecho solo se pudo documentar luego de que se les preguntara por su trabajo en las JAC de las veredas del municipio. Los entrevistados reiteran que este proceso organizativo posibilitó trabajar según las formas organizativas yanaconas, pero desde su condición como campesinos. De los relatos de los yanaconas deducimos que solo la movilización por la conformación del cabildo y del resguardo, realizada años más tarde y liderada por Jair Quinayás, sería considerada como la primera reivindicación étnica legal sobre el territorio.

7.1.1 *¡Organicémonos y legalicémonos!*

Jair Quinayás será quien, recién llegado a San Agustín, se convierta en uno de los principales protagonistas de la organización indígena yanacona que luchó por la reconstrucción de su pueblo y la legalización del resguardo en otro territorio del Macizo.

A pesar de su apariencia noble y sencilla, es un hombre curtido en el trasegar por diferentes luchas de resistencia iniciadas en el Cauca — característica que identifica a la mayoría de los yanaconas —, y no tiene reparos en reconocer que su papel en todo este proceso fue prioritario para la constitución del resguardo:

“...la organización legal del pueblo yanacona antes acá no existía, porque en el momento de 1998 yo no existía acá”
(Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Jair, que migró del Cauca en 1997 a causa de la situación de violencia desatada entre los grupos políticos tradicionales dentro del departamento, aprendió todo lo relativo a la organización yanacona en el resguardo de Caquiona, en cuyo cabildo ocupó diferentes cargos, e incluso llegó a ejercer de inspector de policía¹¹¹ de la vereda que representaba. El trabajo simultáneo en su organización tradicional y en las juntas de acción comunal en el Cauca le permitió acumular un conocimiento de gran valor y utilidad sobre la lucha por el reconocimiento y el derecho de su pueblo. Aunque solo estudió hasta el quinto grado de la escuela primaria, señala que su conocimiento sobre las leyes indígenas se debe a

“...la participación en los diferentes talleres que uno viene recibiendo a través de la organización en el Cauca, entonces eso lo ha hecho a uno que vaya más o menos conociendo el proceso” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

¹¹¹ Funcionario de la alcaldía municipal, que tiene como labor la prevención y resolución de conflictos entre ciudadanos. Es su responsabilidad mantener la seguridad, la salubridad, la tranquilidad, la moralidad y la convivencia; en general el orden público interno.

Sus padres, reconoce, fueron los que más insistieron en que se trasladara a San Agustín. Recién llegado, sufrió algunos problemas de salud y, en su visita al médico, se dio cuenta de que los indígenas carecían de los beneficios que tenían en el Cauca. Es más, se dio cuenta de que en este municipio no gozaba de los servicios de prestación de salud al cual tienen derecho los indígenas, porque en San Agustín no se reconocía al indígena como habitante del territorio, aunque su familia y algunas familias lo fueran y habitaran en el pueblo desde hacía más de diez años. Al respecto señala:

"...encuentro una diferencia y esa diferencia es que nosotros en el departamento del Cauca, por ser indígenas y mantener nuestra historia, tenemos el régimen especial de la ley 89; solamente con el certificado del cabildo nos atendían en los centros de salud y al presentarlo acá no nos servía, nos decían que no estábamos organizados como cabildo, que aunque fuéramos indígenas como tal, acá no nos hacían validar ese derecho" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Recuperado de su enfermedad, Jair empezó a trabajar por la unión y organización de los yanaconas. En muy poco tiempo se dio cuenta de que alrededor de su vereda existían más yanaconas de los que había imaginado. Señala que, además de los rasgos físicos que caracterizan a un indígena de su comunidad, los apellidos de las familias daban por sentado que eran yanaconas —la mayoría de su propio resguardo, Caquiona—: la familia Túquerres, la familia Chito, la familia Quinayás, la familia Papamija, la familia Palechor, la familia Ijajay, la familia Cajibyois, la familia Astudillo. Pero también observó que no había mucha comunicación entre las mismas familias. De esta manera, señala

"...entonces yo dije pues estamos varios indígenas, ¿por qué no damos la posibilidad de organizarnos como cabildo, para fortalecernos y conocernos más y mirar cuáles han sido las dificultades en San Agustín?" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Esta iniciativa la reconocen sus propios compañeros,

"...él fue el de la visión, digamos que vino con ese entusiasmo de formar, como quien dijo de recogernos,

porque estábamos muy dispersos” (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Esta idea de Jair de organizar a sus compañeros yanaconas se puede analizar desde lo que plantea Zambrano (1995) con respecto a la etnicidad, como movilización de los grupos en defensa de su identidad colectiva. Zambrano establece que los “movimientos étnicos en general son respuestas de los pueblos a los cambios culturales y sociales manteniendo un sistema de creencias compartido alrededor de una idea de pertenencia o de origen común” (Zambrano 1995:16).

Todo esto ocurriría mientras en el plano nacional ya se había diseñado el nuevo marco legal –Constitución de 1991– que daba más alcance a los derechos indígenas¹¹². Aunque algunos, al conocer –vagamente– la nueva Carta Magna, decían:

“...no creímos que en un territorio de campesinos fuéramos a lograr ser reconocidos” (Célamo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

Como señala Albeiro Hoyos, joven exgobernador yanacona de San Agustín:

"Se desconocían todos los derechos que como indígenas se tenían en un país. Que teníamos derecho a un territorio, que se tenía derecho a una autonomía, que teníamos un derecho a nuestras propias leyes, pero para eso teníamos que estar organizados y teníamos que estar bien fuertes en toda nuestra parte cultural para así hacer defender nuestros derechos como indígenas, eso fue lo que Jair nos trajo a nosotros" (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en febrero de 2012).

¹¹² La Constitución Política de 1991 reconoció la diversidad étnica y cultural del país. Para Villa (2010), lo fundamental de la Constitución de 1991 es la afirmación de la autonomía del pueblo indígena sobre su territorio y la posibilidad de crear resguardos fuera de su lugar de origen. La Constitución marcó la historia colombiana y brindó mayores herramientas legales para la lucha política de los indígenas en el país. En este sentido, el Decreto 2164 de 1995, estableció los términos y formas administrativas desde la cuales se reconocían a las comunidades indígenas (dentro y fuera de su territorio de origen): territorios indígenas, comunidad o parcialidad indígena, reserva indígena, autoridad tradicional, cabildo indígena.

De esta manera, los yanaconas emprenderían una movilización que los llevaría a generar espacios propicios para el fortalecimiento de su cultura y el aprovechamiento de los recursos, no solo naturales, territoriales y económicos, sino también culturales y políticos. Se trataría de una búsqueda y reivindicación de sus derechos diferenciales que, a su vez, se traduciría, en un primer momento, en la búsqueda de una autonomía política (etnopolítica). Es decir, "el derecho a ejercer formas organizativas propias —usos y costumbres—" (Bartolomé 2004: 33-35) y también, "establecer el reconocimiento de las diferencias y cancelar todo género de subordinación, exclusión o discriminación de los grupos identitarios" (Díaz 2005: 61).

De este modo, la conformación del cabildo indígena¹¹³ y el posterior proceso de legalización del resguardo yanacona en San Agustín tuvieron lugar en diferentes etapas: la primera tiene que ver con el proceso de convocatoria, información y unión del grupo de indígenas; la segunda es la conformación del cabildo en la primera asamblea realizada por la organización; la tercera se centra en el reconocimiento que les otorgaría el cabildo mayor del Cauca; y, por último, la cuarta constituye el proceso de legalización oficial, que se puede dividir, a su vez, en la legalización concedida por la alcaldía, por el gobierno departamental y por el nacional.

7.1.2 La Convocatoria

Jair inicia la primera etapa realizando visitas a las familias que vivían en el casco urbano y en la zona rural y que él había detectado que eran yanaconas. El objetivo de dichas visitas fue convencer a estas personas para que se unieran a su propuesta. Así lo recuerda Jair:

¹¹³ El cabildo de indios, según Cal Burguete y Araceli Mayor (2011:47), es una institución heredada de la Colonia. A través de este, los colonizadores reestructuraron las antiguas instituciones y jerarquías del gobierno nativo para organizar la vida colonial, produciendo una resignificación y acomodo de las antiguas jerarquías. Paradójicamente, esta estructura heredada de la Colonia se convirtió en la organización política en la que las comunidades indígenas en Colombia representan su autoridad al interior de sus resguardos.

“...vea compañero, usted viene del resguardo de tal parte, bueno listo, ¿le gustaría seguir manteniéndose como indígena y no perder esas raíces que hemos tenido desde nuestro nacimiento?; dijeron, ¡claro!” (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Las familias yanaconas que iba conociendo lo fueron poniendo en contacto con otras, de tal modo que poco a poco fue captando más adeptos. De esta manera, empezó a elaborar un listado de las familias que apoyaban la propuesta. Para el mes de junio de 1998, inician las primeras reuniones en la vereda Mesitas, específicamente, en la casa de su padre, Rómulo Quinayás.

A esta primera reunión, citada a las dos de la tarde, asistieron cerca de treinta y siete (37) familias; más personas de las esperadas por Jair. La convocatoria también se realizó a través de la radio del pueblo y así, el anuncio llegó a otros pobladores de descendencia yanacona que vivían en otras veredas. Ilmo Chito Zamboní relata cómo se enteró de dicha reunión:

“...pues yo oía mencionarlo por la radio, que se pasaban unas cuñas y decían que se presentaran a una reunión en la casa del taita Jair Quinayás y en esas yo hice parte de la reunión y miramos pues que las propuestas que traía el taita Jair pues eran buenísimas”(Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Sin embargo, no todos los que asistieron estaban completamente convencidos con la propuesta. Recuerda Ruby Quinayás,

“...pues interesados, interesados en hacer cabildo pues yo diría que no, porque nosotros en ese entonces no sabíamos qué era el cabildo” (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

En un primer momento, muchos no veían como prioridad recuperar su tradición organizativa, en términos de conformar un cabildo. El alto grado de aculturación ya les había hecho perder cualquier interés político y cultural por volver a su pasado. La mayor inquietud de los asistentes era saber qué beneficios —especialmente económicos— les traería luchar por esta iniciativa. Por ello, el líder del proceso insistió al grupo reunido:

“...va a haber muchos beneficios porque vamos a empezar a tener papeles ante el gobierno. Nos tienen que ayudar porque no tenemos territorio, entonces de esta manera vamos a gestionarlo, vamos a gestionar lo que es salud y muchas cosas que el gobierno nos está negando, pero para eso hay que trabajar, no nos va a llegar de la nada y tenemos que agruparnos a hacer como muchas etnias” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Las palabras de Jair fueron bien recibidas por la gran mayoría y, de esta manera, se fueron convenciendo de trabajar por la organización. A este respecto reflexiona Ruby Quinayás (actual líder del comité mujer yanacona):

“...a uno eso sí lo llenaba como de esa ilusión. Mire, yo ya tengo mi familia y ya tengo tres, cuatro hijos y, ya que hay esa oportunidad, pues yo sí me inscribo”..., “...todo el mundo mirándonos los unos a los otros, algunos sí nos conocíamos y eran los patrones de nosotros; y otros eran amigos y los que no conocíamos pues mirándonos..., decíamos, ¡mire, esa de allá también es india!” (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

Fue en ese momento que los yanaconas fueron conscientes de la fuerte "mancha indígena" (Jair Quinayás, entrevista realizada en octubre de 2014) que habitaba San Agustín. Según Jair, muchos habían llegado varias décadas atrás y lograron comprar pequeños lotes de tierra donde sembraron sus nuevas vidas. Algunos pudieron ampliar sus fincas y vieron la necesidad de contratar a jornaleros para trabajar en sus cultivos. Lo que no sabían era que muchos de los trabajadores que contrataban también eran yanaconas que habían llegado recientemente al municipio. El interés de retornar a las costumbres y tradiciones de su comunidad de origen permitió que jornaleros y patrones¹¹⁴ reconocieran su origen común en dichas reuniones.

En este sentido, es importante resaltar que muchos campesinos de descendencia yanacona que tenían propiedad sobre algunas tierras en el municipio, también hicieron parte de este proceso. Los líderes indígenas eran

¹¹⁴ Cuando nos referimos a patrones, no necesariamente hacemos alusión a hacendados. Las personas que contrataban a otras en épocas de cosecha, para limpiar los potreros o trabajos de ganadería eran consideradas "patrones". Aunque sus territorios no fueran grandes, veían la necesidad de contratar a más personas porque solos no podían con todo el trabajo.

conscientes que muchas familias habían logrado obtener propiedades -tierras privadas- en el nuevo territorio y este hecho no debería excluirlos de participar de la organización etno-política. Por esta razón, establecieron que una vez fuera legalizado el resguardo abría la posibilidad de mantener tierras comunales y privadas.

Esta doble titulación sobre las tierras, según Jair Quinayás, se estableció porque "nos pareció injusto que la gente que había logrado comprarse su territa, tuviera que renunciar a ella para estar con nosotros". Yber Omen, es uno de aquellos indígenas que al hacer parte de la organización yanacona poseía tierras en su propiedad. Según él,

"Yo tenía una parcela que logré comprar con ahorros que hice trabajando en el pueblo. Y cuando se habló de construir el reguado acá en San Agustín fui el primero que estuve en las reuniones. Claro, muchos iban motivados porque íbamos a tener más tierras, pero yo lo que quería era volver al trabajo con la comunidad, a sentirme en mi espacio, con mi familia yanacona" (exgobernador indígena, entrevista realizada en enero de 2015).

De acuerdo al trabajo de campo realizado, fueron la obtención de tierra comunal y el retorno a la condición indígena yanacona —prácticas y costumbres— las motivaciones centrales para hacer parte de la movilización indígena en este municipio. Pero el hecho de que el indígena yanacona tenga una doble titularidad sobre la tierra —comunal y privada—, deja entrever que, a pesar de buscar un retorno hacia la vida comunal —hacia un pasado originario—, este proceso en San Agustín está también relacionado e influenciado por ideas neoliberales sobre la libertad y la productividad de la tierra (Gledhill 2004:10).

Para los yanaconas, el derecho de tener su doble titulación no sólo diluía el temor de sufrir la escasez de tierra que vivieron en los territorios del Cauca, sino que permitió que patrones y jornaleros yanaconas se unieran, sin distinción de clase, por la misma lucha: la reconstrucción del territorio comunal y de su cultura de origen. Así lo señala Dídimo Astudillo,

"...éramos todos buscando lo mismo. Yo ya tenía un lote pequeñito pero en lo que estábamos pensando todos era en unirnos todos con los demás compañeros de otras comunidades para que nos reconocieran acá en San Agustín como indígenas" (comunero yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2014).

Esta aceptación de sumarse a la movilización étnica, si bien en la mayoría de los casos nace de un interés por el beneficio económico, trae consigo la aceptación y definición de la particularidad étnica y las diferencias entre grupos (Terrén 2002: 47 citando a Hall, 1997). Es decir, participar en la organización era reconocer su origen, la necesidad de ser reconocidos en el territorio, la distinción de sus peculiaridades étnicas, definir límites entre un "ellos" —los mestizos— y un "nosotros" —yanaconas—, y así empoderarse para buscar "la transformación social de relaciones de dominación" (Restrepo 2004:69) a las que habían estado sometidos desde su llegada del Cauca; pero también suponía enfrentarse a las burlas, al rechazo y a la oposición que harían mestizos y autoridades municipales a esta reivindicación étnica.

En esa primera reunión, Jair les dijo que una de las primeras tareas que debían acometer era la elección de la junta directiva para conformar inmediatamente el cabildo. Un trabajo que, copiando las tradiciones del resguardo del Cauca¹¹⁵, se debían realizar a través de tres planchas¹¹⁶ en las que la comunidad, reunida en asamblea, eligiera a los candidatos más adecuados para liderar su organización. Allí Jair salió elegido como gobernador indígena y también se nombraron los demás cargos de la incipiente organización.

¹¹⁵ En el cabildo yanacona aún se conservan cargos inscritos en la estructura organizativa heredada de la Colonia. La junta directiva está compuesta por gobernador mayor, vicesgobernador mayor, secretario, tesorero, fiscal, suplentes, comisarios y guardia indígena. Paralelamente, también existe un equipo colaborador compuesto por: el consejo de autoridades tradicionales, coordinadores de programas, coordinadores de proyectos, asamblea comunitaria (instancia que decide). La toma de decisiones se realiza desde la asamblea general que hace parte de las costumbres propias de la comunidad. En ella se discuten y, de manera general, se da espacio para que todos puedan tener la posibilidad de participar —palabra y voto— en las cuestiones que afectan a la comunidad.

¹¹⁶ Las planchas son listas de posibles candidatos a conformar el cabildo (gobernador, vicesgobernador, secretario, tesorero, alcalde, regidor, etc.). Según la tradición yanacona, la asamblea general debe proponer tres planchas durante tres asambleas. Finalmente, en una cuarta asamblea se analizan estas tres listas de candidatos y se escoge la mejor para gobernar durante un año a todos los comuneros.

Teniendo como tutela el artículo 2 de la ley 89, quedó constituido el cabildo indígena yanacona en San Agustín en el departamento del Huila. Aunque no tuviesen un territorio, lo que era claro para el primer gobernador era que

“...la misma asamblea es quien daba el reconocimiento al líder, al que convocan para ser su representante. La asamblea ahí dejó por escrito que sí queríamos volver a ser una comunidad” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Para crear los cargos de la junta directiva del cabildo, Jair se basó en el conocimiento adquirido en el Cauca:

“...entonces la costumbre de nuestro resguardo era tener un gobernador, tener un vicegobernador, tener un tesorero, tener un alguacil, tener unos guardias para el control social, así mismo lo hicimos acá” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

La mesa directiva del cabildo quedaría conformada de la siguiente manera:

Gobernador: Jair Quinayás

Suplente: Elvio Omen

Secretario: Reynaldo Papamija

Suplente: Nectario Papamija

Tesorero: Nicolás Quinayás

Suplente: Ismael Omen

Alcaldes: Emiro Jiménez y Olmedo Chilito

Regidores: Dídimo Astudillo y Joel Mamián

Comisario: Ovidio Chilito

Si bien la estructura establecida para el cabildo tuvo como base los cabildos del Cauca, lo que sí reconoce Jair es que el proceso en San Agustín fue más complejo. Muchos de quienes fueron elegidos no conocían las labores que

debían desarrollar, por lo que además él tuvo que poner en marcha todo un proceso educativo para formar a estos nuevos líderes.

A las siguientes reuniones fueron llegando más personas que querían hacer parte del proceso. Las reuniones fueron frecuentes —cada quince días más o menos, recuerdan—, y las mismas familias fueron las encargadas de ir convocando a más yanaconas. En este sentido, Ilmo Chito recuerda su entusiasmo por sumar más gente para que participara de la organización:

“...yo les decía que los que tengan raíces indígenas o sean indígenas pues que nos reunamos, ¡vamos a ver qué pasa!” (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Así, otros más reticentes, como Célimo Hoyos, fueron finalmente entrando en el cabildo:

“Maira —su esposa—, me salió un día diciendo, ‘yo ya fui’. Yo le dije, pero si usted no es indígena, y me respondió: bueno, yo no soy indígena pero sí tengo raíces” (Célimo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

La movilización política hacia la reconstrucción del cabildo ya estaba en marcha y lo siguiente era la legalización. Para ello, las actividades se centraron en dos objetivos claros: recaudar fondos para desarrollar las actividades planeadas e iniciar el proceso de reconstrucción cultural en la comunidad. Respecto al primero, Jair era consciente de que había que trasladarse a distintos sitios donde presentar la documentación necesaria para la legalización del cabildo y, para ello, necesitaban recursos.

Paralelamente, otra tarea era empezar a reconstruir el pasado histórico y cultural en la comunidad. Como señala Aravena (2003: 90), la necesidad de ser aceptado implica "salvaguardar los lazos con la cultura de origen y un deseo de reproducir la cultura comunitaria". En este sentido, ante un evidente olvido del pasado por parte de los indígenas que conformarían esta nueva organización, Jair menciona la urgencia de

“...retocar la parte de historia, la convivencia, porque éramos indígenas, no campesinos, porque éramos yanaconas” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

La legalización del cabildo significaba para los yanaconas la posibilidad de luchar oficialmente por su comunidad, de acuerdo a lo establecido en la Carta Magna, y la posibilidad de obtener tierras para su resguardo¹¹⁷. De este modo, iniciaron un proceso de trámites en el Ministerio del Interior que les posibilitaría obtener el derecho a la tierra por parte del INCORA¹¹⁸. Los requisitos estaban supeditados a los avales de los gobiernos municipal, regional y nacional.

7.1.3 Reconocimiento del Cabildo Mayor del Cauca

Tras haber formado el cabildo, Jair emprende en la alcaldía y el consejo municipal una serie de negociaciones para que se les avalara su existencia como indígenas yanaconas en el municipio de San Agustín. Realizar los trámites no sería tarea fácil. El alcalde, Gildardo Ospina, y algunos concejales de la época notificaron al cabildo yanacona que este aval no lo podían expedir sin que antes se entregara, por parte de un cabildo mayor o un consejo regional indígena, una constancia que certificara su efectiva continuidad en los usos y costumbres de su cultura. Como señala Jair: “...nos pedían un certificado de que sí éramos indios” (exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Según las leyes colombianas¹¹⁹, el Ministerio del Interior es el encargado de realizar los estudios etnológicos correspondientes para atender las solicitudes de las asociaciones de cabildos y/o autoridades tradicionales. De

117 La ley 160 de 1994 (por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino), en su artículo 85 (capítulo XIV) estipula que el INCORA estudiará las necesidades de tierras de las comunidades indígenas para el efecto de dotarlas de las superficies indispensables que faciliten su adecuado asentamiento y desarrollo, y además llevará a cabo el estudio de los títulos que aquellas presenten con el fin de establecer la existencia legal de los resguardos.

118 Instituto de la Reforma Agraria. Hoy INCODER.

119 Ley 21 de 1991, Constitución Política, Decreto 4530 de 2008, Fallo del Consejo de Estado (Jurisprudencia), Resolución 3598 de 4 de diciembre de 2008, Normas ISO 9001: 2000 y NTC-GP: 1000: 2004.

acuerdo a la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y minorías del Ministerio del Interior, los estudios étnicos tienen como propósitos:

Garantizar, por un lado, el derecho al debido proceso que las colectividades solicitantes tienen y, por el otro, contrastar la información arrojada por los mismos con otras fuentes, a fin de conceptuar si los solicitantes constituyen o no una parcialidad indígena y producir un Acto Administrativo que bien puede ser positivo o negativo. Las implicaciones de una u otra decisión son importantes, toda vez que la efectiva garantía de los derechos especiales —enfoque diferencial— de los indígenas depende en buena parte de su vida en comunidad (Procedimiento realización estudios etnológicos-Ministerio del Interior de Colombia 2013).

Entre los documentos¹²⁰ que exige el Ministerio del Interior para la realización de los estudios étnicos se encuentra el acta o certificado expedido por el cabildo mayor el cual determina legalmente la relación con el pueblo de origen.

De este modo, es el Estado colombiano el que define los requisitos y otorga el reconocimiento legal a un grupo que se autodefine como indígena. Es decir, impone un procedimiento mediante el cual las comunidades indígenas dependen del Estado nacional para acceder a sus derechos colectivos —estrategia que acrecienta la disyuntiva entre autonomía y dependencia (Villa 2011:63)—; pero también, mediante este procedimiento, los resguardos coloniales adquieren poderes de facto y facultades sobre los cabildos que se empiezan a constituir.

Así, el primer paso se encaminó hacia la obtención de la acreditación del cabildo mayor yanacona en el departamento del Cauca¹²¹. La gestión con el cabildo mayor se dividiría en tres etapas: la primera, consistiría en la solicitud

¹²⁰ Según la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, los documentos que deben entregar las colectividades para iniciar el procedimiento de los estudios etnológicos son: copia del acta de la asamblea general de constitución de la asociación, suscrita por los cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas de las comunidades y/o resguardos asociados; y certificados de los gobiernos locales que avalan la existencia de esta comunidad en su territorio.

¹²¹ Alirio Córdoba Quinayás, profesor yanacona de la escuela de Nueva Zelanda en San Agustín, describe el cabildo mayor, como un ente que representa a la comunidad legítimamente “porque es elegido por la misma comunidad y esa estructura es la cabeza principal de todos nosotros”.

al cabildo mayor de su reconocimiento como parcialidad indígena en otro territorio y en la presentación de las pruebas que corroboraban el vínculo parental con los resguardos coloniales¹²²; en segundo lugar, visitas de los yanaconas de San Agustín a los resguardos coloniales y del cabildo mayor en este municipio¹²³; y tercero, el cumplimiento de las estrategias de articulación de los yanaconas de San Agustín con el cabildo mayor —y demás cabildos yanaconas de Colombia—¹²⁴.

La tarea no fue fácil. En los primeros viajes que realizó Jair al Cauca para estos efectos, tuvo problemas con los líderes de los resguardos de Caquiona —su comunidad de origen— y Guachicono;

“...los líderes de mi comunidad me dijeron que yo por qué venía a conformar cabildos acá, sabiendo que a mí no me habían echado de mi territorio, que ellos no aceptaban eso” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Según Jair, el miedo de estos líderes consistía en que, al dar estos avales, podrían perder los beneficios que les brindaba el Estado o, por lo menos, deberían compartirlos con el nuevo territorio; lo que denomina Jair como

¹²² En este primer momento debían llevar a cabo las siguientes acciones: A). Debían demostrar que los apellidos de los comuneros eran yanaconas. B). Cada gobernador de cabildo (colonial) debía expedir un documento que certificara que cada persona pertenecía a una de las familias yanaconas en el Cauca. C). Mostrar la creación de un cabildo (aún sin territorio) que diera cuenta de la organización política y del número de familias que compondrían la asamblea general de la nueva organización. D). Realizar una audiencia —por parte del líder o líderes de la organización— ante el cabildo mayor y la asamblea general de los resguardos coloniales presentando la justificación del porqué querían volver a ser yanaconas fuera del territorio y los motivos que los llevó a salir su antiguo territorio.

¹²³ En la segunda etapa, se establecieron las siguientes tareas: A). La comunidad que solicita la certificación debía demostrar a la asamblea en los resguardos coloniales que aún mantenían costumbres y tradiciones yanaconas: música, danza, rituales, medicina tradicional, entre otros. B). Recibir la visita del cabildo mayor y demostrar que en el nuevo territorio se realizaban prácticas culturales yanaconas (asambleas generales, mingas o trabajos comunitarios, celebraciones).

¹²⁴ En el tercer momento se exigió: A). Elaboración del Plan de Vida de la nueva organización acorde a las políticas yanaconas de los resguardos de origen. B). Las formas de articulación al cabildo mayor (reuniones periódicas en los resguardos tradicionales, formas de participación en la estructura política del cabildo mayor y momentos de celebración ritual de todo el pueblo yanacona).

“desconocimiento de la ley y celos políticos”. En ocasiones, le acusaron de despreciar su territorio ancestral.

Sin embargo, en asamblea general en el Cauca se decidió que, teniendo en cuenta los pilares yanaconas y, de acuerdo con su apuesta política por reconstruir la “casa yanacona”¹²⁵ —en su interés de extender su presencia indígena sobre el territorio—, lo importante era acobijar a los comuneros que, por múltiples razones, tuvieron que salir del territorio pero que se seguían sintiendo yanaconas:

“...no eran —refiriéndose a la etnia yanacona— solamente ellos por estar en los resguardos de origen sino que nosotros también éramos indígenas y que ellos no podían desconocernos” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Una delegación del cabildo mayor viajó a San Agustín para corroborar que las familias inscritas en el cabildo eran yanaconas y que continuaban con las tradiciones culturales:

“...el gobernador mayor y los gobernadores de origen dijeron que primero tenían que ir a hacernos un seguimiento y que nosotros teníamos que demostrarles la parte cultural, qué es lo que conservamos del pueblo yanacona para podernos certificar” (Ilmo Chito Zamboní, entrevista realizada en junio de 2012);

Aunque tuvo muchos inconvenientes, Jair logró certificar que la comunidad que él representaba sí era de descendencia yanacona. Para ello, fue necesario que cada familia en San Agustín especificara en un documento el apellido que la relacionaba con el pueblo yanacona, los motivos que los llevaron a salir de su territorio, el resguardo colonial al que pertenecieron, y que presentaran un árbol genealógico familiar —que permitiera reconocer el vínculo

¹²⁵ Para Zambrano (1995:25), el movimiento étnico yanacona se define como "un intento colectivo que impulsa un sistema de creencias compartidas cuyo objetivo es reorganizarse internamente como pueblo yanacona mediante la unidad del territorio y los cabildos y reivindicarse como pueblo indígena para obtener derechos ciudadanos en Colombia, como son el reconocimiento a la jurisdicción y a la autonomía. Su base es la conciencia de ser indígenas, la tradición cultural de un pueblo, la contigüidad territorial, los derechos indígenas y su autoridad de gobierno".

que existe o que existió con el resguardo de origen—. Jair tuvo que presentar esta información en cada uno de los resguardos coloniales¹²⁶. Allí, las asambleas certificaron la validez de la información y los gobernadores le entregaron su respectivo aval que reconocía la relación de las familias que él representaba con los resguardos coloniales.

Pero la tarea más importante fue demostrar que, efectivamente, seguían siendo yanaconas en San Agustín, lo cual implicó reconstruir la vida en comunidad, retornar a las historias de los abuelos, a la medicina tradicional, a sus rituales y hasta al empleo de palabras que les identificaban en el pasado. Aunque el tema de la reconstrucción cultural yanacona en San Agustín lo desarrollaremos en el próximo capítulo, cabe mencionar que la misma no hubiese sido posible sin la presencia de los “mayores” que habitaban en el nuevo territorio como principales portavoces de la “memoria yanacona”, y de una gran mayoría que, a pesar de vivir como campesinos, su migración no se había producido muy lejos en el tiempo, y aún mantenían reminiscencias de su pasado en los resguardos coloniales.

Las visitas de seguimiento que debían llevar a cabo los gobernadores de los resguardos coloniales y las directivas del cabildo mayor implicaron amplios preparativos en el pueblo. Estos encuentros también contaron con la participación del alcalde municipal, quien debía dar constancia de que efectivamente aquellas familias vivían en el municipio y tenían interés por legalizar el cabildo;

“Ya dijo don Jair, bueno, nosotros tenemos que hacer comidas que sean propias de nosotros y entonces fue cuando ya acá también presentamos danzas..., les hicimos el encuentro aquí en el Parque Arqueológico, bailamos un rato...” (Yber Omen, ex gobernador indígena, entrevista realizada en julio de 2012).

¹²⁶ Los resguardos coloniales están ubicados en el departamento del Cauca y son los siguientes: Río Blanco en el municipio de Sotará, Guachicono y Pancitará en el municipio de la Vega, Caquiona en el municipio de Almaguer, y San Sebastián en el municipio del mismo nombre.

Este hecho, como señala Yber Omen, les hizo sentirse más yanaconas, “ahí ya la gente ya comienza a coger moral y ya comenzamos a distinguirnos más como indígenas”. La reconstrucción de su vida comunitaria, aspecto que veremos con más detalle en el siguiente capítulo, fue clave para unir más a la comunidad en el propósito de obtener su certificación como grupo étnico.

El aval del cabildo mayor fue entregado en el año 1999, pero con la condición de seguir fortaleciendo sus tradiciones culturales y realizar informes de los avances y trámites de la legalización del cabildo:

"...nos dijeron: nosotros los certificamos como indígenas yanaconas con el fin de que no pierdan su fe como tal de sus usos y costumbres y sus tradiciones; tampoco se podrá desconocer a los indígenas yanaconas que vengan de allá y que quieran ser parte de este cabildo" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Entre los requisitos que debían cumplir los yanaconas, también se encontraba el de seguir participando de las actividades programadas por el cabildo mayor en el Cauca. Se trataba de actividades culturales y políticas encaminadas al fortalecimiento de los cabildos y resguardos yanaconas. Así, se necesitaron más fondos económicos para sufragar los gastos de desplazamiento de la comunidad a los resguardos de origen:

"...todo el mundo ayudó: ¡pues yo apporto cinco mil!, ¡aporto diez mil! que hay que aportar treinta mil pesos... ¡eso no es nada, hagámosle! ¡Y nos íbamos con un carro de gente ahí encima y adebajo! (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

7.1.4 Reconocimiento de la alcaldía municipal

Obtenido el aval del cabildo mayor, ya cumplían con los requisitos exigidos por la alcaldía. Pese a ello, algunos líderes municipales continuaban negando su reconocimiento oficial.

Cuando se iniciaron los primeros trámites con la autoridad municipal, como ya hemos dicho, los yanaconas tuvieron que hacer frente a detractores,

“sobre todo unos concejales muy radicales que decían que los indígenas veníamos a quitarles las tierras” (Célino Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012), que acusaban a algunos yanaconas de haber migrado a San Agustín huyendo de crímenes que supuestamente habían cometido en el Cauca;

“... eso era sobre todo racismo que existía en la época, un racismo que todavía se sigue viviendo de vez en cuando” (Henry Itaz, comunero yanacona, entrevista realizada en abril de 2012).

Pero, además de estos concejales, gran parte de la población no estaba de acuerdo con la certificación municipal a esta comunidad indígena. Cuando los yanaconas se reunían en el pueblo, algunas de sus tradiciones seguían siendo motivo de burla para sus habitantes. Por ejemplo, a la hora de las comidas —“la olla comunitaria” —, la gente les llamaba “el batallón de indios”:

“...cuando nos visitaba la gente de la gobernación o de cualquier entidad que viniera, pues nosotros ha sido la costumbre de la comida con orden, ahí nadie es el primero ni es último, en fila india” (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Dos situaciones alimentaban el recelo de la comunidad contra los yanaconas: primero, algunos mestizos no podían creer que sus vecinos, quienes habían sido campesinos como ellos, ahora se autoproclamaran indígenas¹²⁷. Señalaban que su verdadera intención, enmascarada por una conciencia étnica, era la de velar por intereses económicos, como el no pago de impuestos y la adquisición de tierras. Asimismo, históricamente los indios habían sido considerados ladrones de tierra¹²⁸, por lo que aceptar su presencia en el

¹²⁷ Anotamos que, si bien algunos de estos campesinos que rechazaban la presencia yanacona en el territorio eran originarios de San Agustín, la gran mayoría eran migrantes de los departamentos de Nariño y Cauca. Entre estos últimos también se encontraban personas de descendencia yanacona que no estaban de acuerdo con la intención de sus paisanos. La posesión privada de la tierra y la integración en las dinámicas campesinas en el nuevo territorio, les habían hecho perder su interés por la vida comunitaria. Como señala Grebe (1998: 67) refiriéndose a algunas migraciones indígenas, muchas familias, para ser aceptadas y evitar la burla en los nuevos territorios, sufren un proceso intenso de aculturación hasta el punto de llegar a rechazar “lo propio y marcar preferencias indiscriminadas por lo ajeno”.

¹²⁸ Es importante tener en cuenta que los conflictos por la tierra entre yanaconas y colonos que habitaban en San Agustín habían terminado en 1932, cuando les fue negada su titularidad sobre

territorio ponía en riesgo los predios de los campesinos. Todas estas hipótesis eran alimentadas por la negativa posición de concejales y hacendados del municipio contra los yanaconas.

Pese al escepticismo de gran parte de la población, los yanaconas lentamente se fueron ganando un espacio y un reconocimiento en el municipio. Con el tiempo, fueron siendo invitados a las semanas culturales programadas por la alcaldía y las escuelas para que tocaran su música y realizaran sus bailes tradicionales. Por otro lado, empezaron a desarrollar actividades que no solo beneficiaban a los mismos yanaconas, sino también a campesinos y al municipio en general:

“...nos organizamos con nuestras mingas ayudándoles a limpiar el municipio, las vías, las carreteras... les empezamos a demostrar que nosotros no íbamos a robarles nada, solo queríamos tener nuestras propias tierras y ayudar al campesino cuando fuera necesario”
(Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

El mayor aliado que tuvieron los yanaconas fue el alcalde Gildardo Ospina. Él había simpatizado con los yanaconas porque reconocía la existencia de la migración de indígenas hacia San Agustín provenientes de los resguardos del Cauca y, también, porque conocía las leyes nacionales que les exigían a los acaldes certificar a las parcialidades indígenas una vez entregaran la debida documentación que acreditara su parentesco con los resguardos tradicionales y la intención de retornar a su vida comunitaria.

el territorio. Durante estos conflictos, los colonos crearon una imagen negativa sobre el indígena, que se mantendría décadas después. En capítulos anteriores vimos algunos testimonios como el de don José Vicente Delgado (Ceballos 2014: 36), quien para 1960 señalaba que la población tildaba a los indígenas de personas ladronas, borrachas y conflictivas. Pero también la estigmatización del indígena fue alimentada por las noticias que provenían del resto del departamento. Para esta época ya habían ocurrido los desplazamientos hacia el Huila de los indígenas nasa a raíz de la avalancha del río Paez en el departamento del Cauca. Su reubicación hizo que los indígenas nasa llegaran a compartir territorios que históricamente habían sido considerados como municipios campesinos-mestizos. Rápidamente la convivencia empezó desatar conflictos en estos territorios y las autoridades se vieron desbordadas ante las demandas de toda la población —campesinos, indígenas y pobladores de la cabecera municipal—. Esto generó temor en los demás municipios del departamento.

Pese a las críticas que recibió por parte de concejales y algunos campesinos, en 1999 el alcalde Gildardo Ospina entregó al cabildo yanacona de San Agustín el aval que los reconocía como habitantes en el municipio. Como señala Célimo Hoyos, “hay mucha gente que todavía le echa la culpa al alcalde de ese entonces por habernos dado ese reconocimiento” (entrevista realizada en junio de 2012). Afrontado este trámite, debían acometer la siguiente tarea.

7.1.5 Reconocimiento departamental

El aval que debieron obtener del departamento fue menos complicado que los dos anteriores, aunque esto no significó que no tuvieran que hacer frente a objeciones. La élite departamental consideraba a los yanaconas como indígenas migrantes de otros departamentos y desconocía su presencia histórica en el Alto Magdalena¹²⁹.

Para el historiador huilense Camilo Francisco Salas (entrevista realizada en diciembre de 2014), San Agustín ha sido un pueblo campesino con una fuerte relación con el partido conservador y la Iglesia católica. Respecto a la conformación del resguardo yanacona, Salas señala que “estos eran campesinos que estaban acá y que construyeron el resguardo para tener más tierras” (entrevista realizada en diciembre de 2014). Se trata de una idea generalizada entre los historiadores huilenses, que señalan que el verdadero interés de estas personas —las cuales ellos catalogan como campesinas— es el de recibir los apoyos del gobierno destinados a comunidades étnicas.

Este imaginario sobre la comunidad yanacona estaría presente en muchos políticos huilenses que también veían en ese resurgimiento étnico una amenaza

¹²⁹ Como ya hemos visto en capítulos anteriores, los yanaconas habían llegado al Alto Magdalena con Sebastián de Belalcázar en 1538. Luego fueron ubicados en diferentes encomiendas por todo el territorio del departamento del Huila. A mediados del siglo XVII, los yanaconas reaparecen en la historia departamental exigiendo la conformación del pueblo de indios en lo que hoy es el municipio de San Agustín. Desde allí harían presencia en la zona, como indígenas que luchaban por un territorio (siglos XVIII, XIX e inicios del XX) y como campesinos, luego de perder toda posibilidad de construir el pueblo de indios (última lucha por tierras en 1932). Aunque en la segunda mitad del siglo XX no pudieron continuar con sus prácticas culturales, siguieron habitando el territorio (prueba de ello son los apellidos yanaconas que surgen de los relatos de los más mayores de San Agustín), al tiempo que continuaron llegando migraciones de indígenas de esta comunidad a San Agustín.

a la estabilidad de los municipios (gobierno municipal, problemas en los linderos con los campesinos, ampliación de resguardos y reducción de tierras campesinas, etc.). Los antecedentes a dichos problemas ya los venía presenciando el departamento del Huila con la comunidad nasa.

Los nasa, quienes habían sido reubicados en el departamento del Huila como consecuencia de la avalancha del río Paez, participaron en diversos conflictos sociales —con campesinos y autoridades municipales— al interior de los municipios que los albergaban. La delimitación de los linderos, deficiencias en el saneamiento básico, pocas sedes educativas, entre otros, fueron algunos de los problemas a los que tuvieron que hacer frente los gobernadores locales y departamentales con el aumento de la población (Rincón 2005: 410).

La presencia de indígenas nasa y misak —guambianos— en el occidente del Huila ya había marcado un precedente en este territorio pues, desde su estructura etnopolítica, pudieron legalizar sus territorios, pese a ser migrantes de otro departamento. Las movilizaciones nasa y misak sirvieron como ejemplo a las demás comunidades en el Huila, entre ellas las yanaconas, para emprender acciones hacia el reconocimiento étnico en el departamento. Pero también las autoridades regionales se instruyeron en el deber constitucional que tienen los departamentos para el reconocimiento de las parcialidades o comunidades indígenas. Este hecho facilitó a los yanaconas la obtención del certificado departamental.

El departamento del Huila exigía a los yanaconas tener los certificados que confirmaban la continuidad de sus raíces culturales —otorgado por el cabildo mayor— y otro que constatará la existencia del cabildo en San Agustín —expedido por el alcalde municipal—. Sin embargo, también fue necesario que los yanaconas demostraran a la gobernación la autenticidad de su cultura, a través de prácticas culturales como la música y la danza:

"...pues también nos tocó ir a Neiva en el parque Santander en ese entonces con las flautas sonando, que por arriba que por abajo, y con las danzas..., y ya tuvimos el reconocimiento departamental como población étnica

en el Huila" (Célimo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Como ya tenían en su propiedad dichos avales, en seguida consiguieron el certificado departamental. Sin embargo, destacaremos una alianza estratégica que realizaron los yanaconas con académicos regionales, a nivel departamental.

Durante las gestiones departamentales, los yanaconas pidieron ayuda a la Universidad Surcolombiana –universidad pública del departamento del Huila–, para que los profesores e investigadores les apoyaran en la construcción de su Plan de Vida¹³⁰. Recuerda Jair Quinayás, en una entrevista realizada en junio de 2012, que “el profesor José María Vidal y la profesora Ofelia Ramírez estuvieron trabajando con nosotros”. Las actividades de estos investigadores consistieron en analizar la historia de este grupo de habitantes, los procesos migratorios, la salida de su territorio ancestral, los rasgos de su identidad cultural y la articulación con el Plan de Vida yanacona que se había establecido en el Cauca:

“...ellos primero hicieron un diagnóstico entre todos, hasta los niños, y se miró que cada necesidad se enmarcara en cada pilar de los cinco pilares del yanacona: territorio, cultura, educación, salud y medio ambiente” (Orlando Omen, exgobernador indígena, entrevista realizada en febrero de 2012).

Según los investigadores de la Universidad Surcolombiana (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008:59), la metodología utilizada para realizar este acompañamiento consistió en la construcción colectiva, en la cual se "combinaron procesos de investigación participativa y de educación", y que se desarrolló en tres etapas: acercamiento y sensibilización, diagnóstico

¹³⁰ El equipo investigador estaba compuesto por cuatro profesores de la Facultad de Educación y un funcionario del INCORA, y dicho acompañamiento se desarrolló con las comunidades indígenas yanaconas, nasa, pijaos y guambianos que están asentadas en el departamento del Huila. Según los investigadores, su interés y el de la universidad Surcolombiana por trabajar los planes de vida de las comunidades étnicas surgió luego de varios encuentros entre los líderes indígenas y la universidad, dirigidos a crear un programa pedagógico acorde con el pensamiento indígena y la cultura indígena, "como apoyo al fortalecimiento de la identidad étnica de los pueblos indios en el Huila". Durante estos acercamientos se reconoció la necesidad de que las comunidades indígenas tuvieran sus planes de vida.

participativo, y formulación del Plan. Señalan que la exploración de la memoria fue el elemento clave en cada una de las etapas:

El diagnóstico retrospectivo fue la exploración de los procesos vividos en la cotidianidad del pasado y la comprensión de sus impactos emocionales en el presente... la memoria se trabajó en tres niveles: historia como pueblo, historia como memoria e historia reciente (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 61).

Este apoyo de la Universidad Surcolombiana se entiende también como un "aval académico" a los grupos étnicos en el departamento. Con "aval académico" nos referimos a que históricamente en el Huila el concepto del indio se limitó, para la gran mayoría de habitantes y de gobiernos regionales y locales, al imaginario de un legado prehispánico y solo se hacía alusión a él en las fiestas tradicionales del departamento (Vidal, Ramírez, Ruíz, Bermúdez 2008: 115). El acompañamiento de la Universidad Surcolombiana a las comunidades étnicas para la formulación de sus "Planes de Vida" significó no solo reconocer al indígena como actor social y político en el Huila, sino también aceptar su autonomía y brindar un apoyo a este proceso desde los parámetros establecidos por el Estado nacional.

7.1.6 Reconocimiento nacional

Los viajes continuaron. El tercer reconocimiento, el nacional, también requería de una delegación indígena en Bogotá que nuevamente diera muestra de la permanencia de su cultura. En esta ocasión, junto con otras comunidades indígenas del país, asistieron a encuentros nacionales de música y danza indígena —una estrategia para ser reconocidos a nivel nacional—;

"...en Bogotá, allá también nos tocó ir a representar la parte de nuestra cultura, allá estuvimos con nuestras chirimías y las danzas, alrededor de veinticinco mil indígenas reunidos en el colegio Claretiano de Bosa" (Célamo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Una vez entregados los documentos al Ministerio del Interior, se dio inicio a los estudios etnológicos destinados a establecer si efectivamente este grupo

que se autodefinía como yanacona constituía o no una comunidad o parcialidad indígena¹³¹. En dicho estudio se analizaron cuatro aspectos de la comunidad:

...relaciones: gobierno local-región; pueblo de origen, organizaciones indígenas y sociedades vecinas; las relaciones con los otros, es decir, con los que de una u otra manera sostienen intercambios y frente a los cuales afirma su diferencia; y las relaciones internas de los sujetos que la conforman (Procedimiento para el registro de constitución, novedades y certificaciones de asociaciones de cabildos y/o autoridades tradicionales indígenas, Ministerio del Interior, 2010).

Así recuerda Jair la visita del antropólogo del Ministerio,

“...nos reunió, nos preguntó de usos y costumbres, cómo estábamos conformados, por qué nos habíamos venido, que pensábamos hacer y toda esa parte” (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Tras las visitas de los delegados del Ministerio del Interior a San Agustín y la entrega de los soportes por parte de los indígenas yanaconas, el estudio etnológico resultó favorable. De esta manera, se inició el proceso de legalización del territorio¹³² y adquisición de nuevas tierras con el INCORA (ahora INCODER¹³³).

¹³¹ Según el Decreto 2164 de 1995, la comunidad o parcialidad indígena se define como “el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes”.

¹³² LEY 21 DE 1991, por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989. El ARTICULO 19 de dicha ley reza así: “los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de: a) La asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico; b) El otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

¹³³ Instituto Colombiano de Desarrollo Rural: Organismo que tiene como misión ejecutar políticas de desarrollo rural, en coordinación con las comunidades e instituciones públicas y privadas relacionadas con el sector agropecuario, forestal y pesquero, facilitando el acceso de los pobladores rurales a los factores productivos y sociales, para contribuir a mejorar su calidad de vida y al desarrollo socioeconómico del país. Dentro de sus funciones está la de planificar y ejecutar los procedimientos para la constitución, ampliación, saneamiento y reestructuración de

Con este aval nacional, la comunidad indígena yanacona de San Agustín se constituyó legalmente como resguardo indígena:

"...por fin el Estado ya nos vino a tomar por ese reconocimiento y ya nos vino a tener en cuenta; y entonces fue cuando ya nos accionó nuestros territorios en que hoy ya estamos, porque un pueblo indígena sin su territorio no es indígena" (Célamo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

"...es que después de tantas reuniones, tantos eventos, que venía la gente a visitarnos, cuando nos dijeron lo de las tierras ya hubo como un consuelo pa nosotros" (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

A partir del caso particular de los yanaconas de San Agustín, podemos observar cómo la cultura sigue siendo un concepto dinámico y en disputa entre la hegemonía y los grupos étnicos. Como plantea Susan Wright (1998), "los actores han desplegado el término cultura en una cantidad de maneras diferentes y con diferentes efectos materiales", es decir, que las definiciones e interpretaciones que hacen de este concepto políticos, funcionarios, asesores académicos así como las mismas comunidades, son resultado de la "politización de la cultura". Trataremos de explicar lo anterior a partir de lo acontecido en la comunidad de los yanaconas de San Agustín, desde dos aspectos: primero, la hegemonía del Estado en la definición de la cultura y su interés articulador de las comunidades indígenas en la estructura nacional; y, segundo, cómo los yanaconas políticamente se valen del concepto de "cultura auténtica" para lograr respuestas a sus demandas económicas y culturales.

Con respecto al primero, los gobiernos local, regional y nacional siguen manteniendo un lugar privilegiado en la definición del concepto de cultura para caracterizar a un grupo étnico. Si bien es cierto que la Constitución de 1991 definió a Colombia como un país pluriétnico y multicultural, es el Estado el que establece los criterios bajo los cuales se definen dichos términos.

Desde lo visto en el caso yanacona, la exigencia que hace el Estado colombiano de la certificación y legalización de las comunidades indígenas — como también de su territorio — implica que este sigue anclado en los "viejos significados de cultura" que Wright (1998: 4) caracteriza de la siguiente manera:

Entidad definida de pequeña escala; características definidas (lista de rasgos y atributos); inamovible, en equilibrio balanceado o auto-reproducido; sistema subyacente de significados compartidos: cultura auténtica; individuos homogéneos, idénticos.

Solo en la medida en que los yanaconas pudieran demostrar la pureza de su cultura — o "cultura auténtica" — serían reconocidos por el gobierno nacional. Esto claramente evidencia que el Estado continúa manteniendo el poder sobre la legalidad de la identidad indígena en Colombia. Como plantean Rodríguez y Le Goff, la memoria — y la identidad — es un objeto de poder o "un capital de poder" (Rodríguez, 2004: 152; Le Goff, 1991:182). La filiación étnica y la mutación de la identidad en el marco contextual en que se desarrollan o transforman las prácticas culturales, no son realidades suficientes para certificar la existencia de un grupo étnico a ojos del Estado colombiano pues, según este, si no hay una reproducción exacta — o encasillada — de las expresiones que suelen identificar a determinadas culturas, la identidad del grupo étnico se da por perdida.

Así mismo, en el plano de los intereses político-nacionales, autores como Zambrano (1995) y Gros (1997) ven el reconocimiento de la comunidad yanacona, desde una perspectiva crítica, como un logro del Estado por articular los grupos étnicos dentro de las dinámicas gubernamentales. Señala Zambrano (1995:15) que la Constitución de 1991 contempla la etnicidad como "un asunto de articulación a lo nacional por la vía de la reconstrucción de la comunidad política del pueblo indígena, y de la constitución de ciudadanía que interpela a lo nacional". Christian Gros (1997: 44), por su parte, completa esta afirmación al señalar que aceptar cabildos indígenas corresponde a una estrategia del Estado para tener un "interlocutor debidamente territorializado y 'comunitarizado' bajo la nueva forma de resguardo".

Desde este punto de vista, la identidad indígena se asume en el marco de una "interculturalidad inequitativa, determinada por sociedades asimétricas" (Vidal 2008; Samaniego 2005; Cardoso 1998), convirtiéndose en una trampa que diluye las identidades, pues

...el contexto interétnico en que se da la confrontación entre esas normas está contaminado por una indisimulada jerarquización de una cultura sobre la otra, reflejo de la dominación occidental sobre los pueblos indígenas (Cardoso 1998: 29).

Por otro lado, refiriéndonos a la segunda interpretación de este caso de estudio, también podríamos entender que los yanaconas, asumiendo las características que definen la identidad de su pueblo, pudieron ser escuchados por los gobiernos y lograr su certificación. Otra forma, pues, de politización de la cultura a la cual se refiere Wright.

Para ilustrar cómo las comunidades indígenas hacen parte de la politización de la cultura, seguiremos a Terence Turner (1991: 15) quien, desde el trabajo realizado por con los indígenas Kayapó de Gorotire, demuestra que la definición étnica del concepto de cultura permitió a esta comunidad definir "un nuevo foco de su lucha política" y "negociar su coexistencia con la sociedad dominante".

Después de 25 años siendo dependientes de misioneros —que les daban medicina occidental a cambio de su aculturación— y del Estado —que controlaba la mercantilización de sus cultivos—, entendieron que su cotidianidad —rituales sociales y ceremoniales que aún sobrevivían— hacía parte de las características que definían su cultura. Este punto de partida les permitió "darse una identidad y distinguirse a sí mismos como cultura igual a la de otros pueblos indígenas y vis-a-vis la sociedad nacional dominante en un sistema de estado interétnico" (Wright 1998: 15). Sería este reconocimiento de su cultura lo que los llevaría a construir estrategias para desligarse de cualquier dependencia de instituciones externas, desde una apuesta política por el reconocimiento de su pueblo.

Los short, las rameras y cortes de pelo que habían apaciguado a los misioneros quedaron de lado; con los torsos desnudos, ornamentos corporales y largas danzas rituales, los kayapó actuaron su cultura como una estrategia en su oposición al estado, sintiendo cada vez más confianza (Wright 1998: 15).

El asunto aquí es que al hacer de su cultura un asunto político y el hacer autoconscientemente la diseminación de su imagen cultural en manifestaciones públicas y medios de comunicación un aspecto clave de su lucha política, los Kayapo no solo transformaron el significado y contenido de su cultura misma, sino también la significación de documentar y comunicarla a un público no-Kayapo (Turner 1991: 18).

Wright (1998:16), quien analiza el trabajo de Turner, señala que de esta manera los Kayapó asumieron su rol como "políticos étnicos" y usaron su cultura no solo para definir su identidad sino también como una estrategia de lucha "por la supervivencia física, económica y política de su pueblo".

Volviendo al caso de los yanaconas en San Agustín en el Huila, los líderes, al dar prueba de su fidelidad a su cultura de origen, lograron poner de manifiesto su existencia como comunidad yanacona en otro territorio. Los yanaconas asumieron su rol como "políticos étnicos" y emprendieron la tarea de la reconstrucción cultural de su comunidad —a partir de los recuerdos vividos en su resguardo de origen— y, siguiendo sus derechos constitucionales, hicieron frente a gobiernos y mestizos teniendo como escudo su cultura. Como los kayapó, hicieron "valer su propia definición de cultura usándola para establecer los términos de sus relaciones con el mundo exterior" (Wright 1998: 15)¹³⁴.

Este ejemplo nos permite apreciar cómo el reconocimiento cultural es en sí un acto político en el que la definición y la forma como se asumen los conceptos finalmente dan el poder y la razón a quienes los construyen.

¹³⁴ En el próximo capítulo analizaremos cómo los yanaconas, una vez legalizada su comunidad, emprendieron todo un proceso de reconstrucción étnica que, en algunas ocasiones, se alejó de las características que identifican a su comunidad de origen. Con esto se quiere señalar que los yanaconas de San Agustín en el Huila, una vez logrado su reconocimiento nacional, siguieron empoderados en su papel como indígenas políticos y, de forma interna, siguieron redefiniendo y alimentando el concepto de cultura.

7.1.7 El indígena en tierra de mestizos

Hasta el momento, hemos dado cuenta de los trámites y las relaciones que debieron establecer los indígenas con las diferentes autoridades en los ámbitos local y nacional para su reconocimiento. Sin embargo, la presencia del indígena en el municipio de San Agustín también traería consigo conflictos con la población mestiza, los cuales podemos considerar como momentos de "fricción interétnica" que son consecuencia de "la afirmación del nosotros frente a los otros" (Cardoso 2007:55).

Como ya hemos señalado, históricamente los yanaconas en San Agustín fueron estigmatizados por su condición de indígenas. Los colonos y las élites municipales se habían encargado de desterrar a los yanaconas acusándolos de "ladrones y flojos", por lo que las familias originarias de este grupo étnico debieron asumir la "ladinización" para evitar el rechazo en este territorio. Cuando la comunidad yanacona de San Agustín, finalizando los años 90, inició su movilización étnica, este panorama permanecía casi sin cambios:

“...sobre todo la gente decía que los indígenas no éramos indígenas sino que éramos sino unos venideros, que veníamos a aprovecharnos de las tierras de acá y que iba a desaparecer el municipio porque los íbamos a sacar a ellos” (Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Pese a que sus líderes insistieron en que lo que querían era continuar con su legado como indígenas y que ello no perjudicaría al municipio, algunos campesinos y autoridades vieron con desconfianza la movilización de quienes se empezaban a identificar como yanaconas.

Como señala Edgar Martín Lara, alcalde municipal desde 2012,

"Todo esto fue un conflicto cultural porque no solamente las alcaldías sino mucha gente de la zona urbana y rural, que no era indígena, no hablaban bien de los indígenas ni creyeron que ellos aportaban al desarrollo del pueblo"... "todo ello porque la gente no conocía que ellos tienen una concepción de la tierra y de la productividad muy diferente a la nuestra" (Edgar Martín Lara, entrevista realizada en abril de 2012).

De esta manera, se desencadenó todo un proceso de rechazo y discriminación por no estar de acuerdo en compartir el territorio con la organización indígena;

“...nos decían en la calle: ¡ustedes no son de aquí!, ¡ustedes pa qué vinieron aquí!” (Olimpo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en Junio de 2012).

San Agustín para la época se había convertido en un pueblo campesino y en una de las despensas agrícolas del departamento del Huila. Mayoritariamente su población estaba ubicada en la zona rural y la agricultura y la ganadería eran los renglones más fuertes de la economía del municipio. Un pueblo conservador de sus costumbres campesinas definidas por los hacendados, los políticos y la Iglesia. En este contexto, la asunción étnica en el territorio incrementó el racismo hacia los indígenas yanaconas, que sufrieron el rechazo y la burla del pueblo. Reconocer al "otro" dentro del territorio chocó con la unidad campesina y con los intereses —especialmente políticos— de la élite local. Así recuerda el alcalde municipal de San Agustín, Edgar Martín Lara, las reacciones de los campesinos ante la creación del resguardo yanacona,

"...en la zona rural decían: no, esos vinieron de otro lado, ellos no son de San Agustín, no tienen derechos acá, se adueñaron de la tierra y ahora se roban los productos" (Edgar Martín Lara, entrevista realizada en abril de 2012).

Lo cierto es que compartir el territorio con indígenas fue todo un reto hasta para los alcaldes de la época. Señala Dídimo Astudillo que al principio los mandatarios municipales desconocían qué era el Sistema General de Participación¹³⁵ al cual tienen derecho los resguardos indígenas,

"...ellos creían que esa plata era para ellos. Cuando llegó la primera participación, que eso era como 20 ó 21 millones de pesos, el alcalde me dijo: cómo les voy a dar esa plata a ustedes, si esa plata es del municipio" (Dídimo

¹³⁵ De acuerdo con la Ley 715 de Diciembre 21 de 2001, el Sistema General de Participación "corresponde a los recursos que la Nación transfiere, a las entidades territoriales —entre ellos, los resguardos indígenas—, para la financiación de los servicios a su cargo, en salud, educación, entre otros" (DNP 2010:19).

Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en agosto de 2013).

Pero los problemas no solo se circunscribieron a la administración municipal y a los campesinos colindantes al resguardo; el rumor de una organización indígena que buscaba apoderarse de tierras del municipio rápidamente se desplazó por todo San Agustín. Según Omayra Fernández Anacona —esposa de Jair—, fue la radio local la que se encargó de esta labor,

"...eso hasta por la emisora había críticas que veníamos era a poner cosas acá y que éramos unos impostores... decían que queríamos reunir la gente y no cumplir con las leyes del municipio sino la de allá en nuestra comunidad —refiriéndose al de los resguardos coloniales—. Entonces a la gente blanca eso no le gustaba" (Omayra Fernández Anacona, comunera yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Pero es interesante anotar que esta conducta discriminatoria o racista, como la han catalogado los yanaconas, se dio dentro de una población que históricamente se ha desarrollado como resultado de una mezcla de colonias — una gran parte indígena y yanacona — del Cauca, Nariño y del Huila.

7.1.8 Conflictos y divergencias entre yanaconas: "Yo vengo del resguardo, pero acá mejor soy campesina"

En relación con la anterior situación, también vale la pena detenernos a conocer las razones por las que algunos habitantes con raíces yanaconas no quisieron participar de la organización. Resulta significativo el caso de Ecilda Quinayás, quien llegó a San Agustín en la década del 70. Ella cuenta que salió con su familia del territorio colonial —resguardo de Caquiona— en busca de tierras debido a la escasez que afectaba al Cauca y a San Agustín. Gracias a su trabajo como jornaleros, lograron comprar una finca en la que actualmente viven.

Aunque Ecilda reconoce que ella y su familia son indígenas yanaconas del resguardo de Caquiona, no quisieron participar de la movilización yanacona en

San Agustín porque, primero, no estaban de acuerdo con volver a vivir en un territorio de propiedad colectiva; segundo, vieron que en el resguardo de San Agustín se apartaron de la religión católica; y tercero, en las asambleas se perdía mucho tiempo. Cuenta Ecilda que, recién llegados a San Agustín, los miembros de su familia —esposo y tres hijos— tuvieron que trabajar como jornaleros para ahorrar y poder acceder a un lote de tierra. En ella, cultivaron café y frutales y, con la venta de las cosechas, lograron ampliar el territorio y sus hijos pudieron independizarse con sus familias en nuevos lotes,

"...compramos este lotecito y es con escritura pública, ya con eso ya si uno quiere vender puede venderle a cualquiera. En cambio en la comunidad indígena no, allá toca darle la tierra a los mismos, ya no lo dejan vender. Pagan las mejoritas no mas —refiriéndose al estado de los cultivos y de la tierra como de la infraestructura de las casas—; así fue que salimos de allá, nos pagaron las mejoras y eso fue baratísimo" (Ecilda Quinayás, campesina de descendencia yanacona, entrevista realizada en agosto de 2013).

Para Ecilda, la propiedad individual de la tierra es una garantía para su familia pues no solo permite a sus hijos gozar de la herencia de sus padres, sino también ampliar el territorio de acuerdo a su capacidad económica.

Esta percepción de la propiedad privada de la tierra es compartida por una gran mayoría de pobladores de descendencia yanacona que hoy se autodefinen como campesinos. Para ellos, mantener la propiedad de la tierra de forma comunal causa, con el tiempo, escasez y pobreza —y se remiten a la experiencia vivida en los resguardos coloniales en el Cauca—; una situación que tendría solución en el marco de políticas neoliberales —de libertad y autogestión (Gledhill 2004 y Ortiz 2014)— y no en entidades territoriales autónomas donde la tierra es inalienable, imprescriptible e inembargable.

Sin embargo, como ya hemos señalado, el cabildo determinó la posibilidad que los yanaconas pudieran tener doble titularidad sobre la tierra -comunal y privada- por lo que tal apreciación de Ecilda también se fundamenta en otras valoraciones que están relacionadas con la convivencia comunitaria, las nuevas

definiciones de identidad yanacona que desarrollan los líderes en el nuevo resguardo y en los compromisos que se adquieren al hacer parte de la organización.

En cuanto a la religión católica, por ejemplo, Ecilda señala que en el proceso de la reconstrucción del resguardo, los líderes y taitas yanaconas en San Agustín insistieron en que debían retornar a los rituales del "dios sol y la madre tierra", es decir, recuperar la simbología, la cosmovisión y la cosmogonía del yanacona. Un hecho que chocó con la tradición católica que mantenían ella y su familia, desde su migración desde el Cauca,

"Ellos ya empezaron con las creencias yanaconas y decían que el que siguiera allí tocaba seguir nuestra propia religión. Ellos dicen que adoran a la madre tierra, adoran al sol, entonces a mis hijos no les gustó y entonces nos salimos" (Ecilda Quinayás, entrevista realizada en agosto de 2013).

Sin embargo, antes de su llegada a San Agustín ¿cómo mantenían la relación entre el catolicismo y las creencias yanaconas en el resguardo de Caquiona?; o mejor, ¿cómo se articulaba la religión y la identidad yanacona? Contextualizaremos un poco este panorama.

Como hemos visto en capítulos anteriores, en los resguardos coloniales yanaconas la herencia católica que dejaron la Conquista y Colonia —incluso la República— estaba presente en la reafirmación cultural del yanacona. Según Patricia Lopera (2008: 145), en el resguardo de Caquiona, "la presencia de elementos propios del catolicismo en la configuración de la religiosidad yanacona no riñe con la afirmación de su identidad étnica". Un hecho que se puede ejemplificar con las vírgenes remanecidas o, en este caso, la virgen de Caquiona:

La Virgen de Caquiona pertenece al grupo de vírgenes remanecidas que puebla el imaginario religioso de los habitantes del Macizo Colombiano. Con este término, los macizeños designan a las estatuillas de santos o vírgenes halladas en sus territorios de forma inesperada, cuya potencia viene dada no por la historia del santo o virgen que representan, sino por el hecho mismo de haber remanecido —aparecer en el territorio— y, en

virtud de ello, erigirse en santos y vírgenes propios de las comunidades en donde aparecen (Zambrano, 1996: 294; Lopera, 2008: 147).

Una presencia católica que, para Freddy Chicangana, líder de la comunidad indígena yanacona de Río Blanco en el Cauca, y participante en la reconstrucción de la casa yanacona —Yanaconicidad—, se utilizó para la defensa del territorio.

"...cuando querían quitar la tierra, el indígena se refugiaba en las imágenes, entonces decían apareció tal imagen, entonces la Iglesia declaraba tierra santa, no se puede tocar y así fueron apareciendo imágenes por todo lado, fue una forma estratégica de defensa de la tierra" (Freddy Chicangana, entrevista realizada en abril de 2013).

En Caquiona, la comunidad indígena se ha apropiado de signos, símbolos y rituales de la religión católica, hasta el punto de reelaborarlos dotándolos de características propias. Así, la virgen

Viste como una mujer de la comunidad: vestido ancho ceñido a la cintura con un chumbe, enaguas blancas, sombrero y alpargatas. Como caquioneja es una comunera más y participa como cualquier persona de la comunidad haciéndose acreedora a los derechos y a las obligaciones que le competen: tiene tierras, casas y ganado, bienes que le son cuidados por los indígenas con el pago de la obligación (Lopera, 2008: 146).

Razón por la cual, en muchas ocasiones, esta apropiación se ha enfrentado al catolicismo oficial pero, a su vez, ha mantenido el equilibrio entre la religión católica y sus creencias ancestrales en un mismo territorio. Como señala Freddy Chicangana,

"Caquiona es muy religioso, muy religioso y tocar el tema de nuestra herencia ancestral es muy sensible, entonces hemos ido poco a poco. Al comienzo la vaina espiritual fue un lío porque nuestra misma gente consideraba que eso era mal, como así en el fuego y con plantas y no sé qué,... entonces qué hicimos, tenga su creencia, el que tenga su santo hágalo, hágalo a su manera y en la yachay wasi — casa del saber en quechua o maloca— compartimos el otro tipo de creencias mucho más antiguas y las compartimos como hermanos" (Freddy Chicangana, entrevista realizada en abril de 2013).

Carlos Vladimir Zambrano (2000), uno de los investigadores que más ha profundizado en el estudio de la relación entre la identidad yanacona y las vírgenes remanecidas, indica que en la identidad de esta comunidad juega un papel primordial el sincretismo de su tradición mítica con la religión católica, hasta el punto de que las vírgenes son un símbolo y un rasgo cultural de la etnicidad. No obstante, la migración de yanaconas hacia San Agustín traería cambios en este aspecto.

Al llegar Ecilda a San Agustín, la Virgen de Caquiona quedó en su territorio y su fe y devoción se volcaron en la iglesia católica del municipio —en este caso, las patronas de la iglesia de la Virgen de Las Lajas y la Virgen de Lourdes—. Luego, en el proceso de conformación del cabildo y el resguardo, los líderes buscaron reconstruir su identidad desde el pasado ancestral, desvinculándola de la religión católica. Así se refieren a este asunto Emilio Túquerres y Jair Quinayás, taitas y líderes del proceso de reconstrucción del resguardo yanacona de San Agustín,

"Pero es que uno se pone a tratar con el cura, pues también él trata como la parte espiritual de lo bueno y de lo malo según él qué es lo que más nos hace daño para volver a nuestro pasado, entonces nosotros no compartimos una parte de esta religión" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

"...nos decían, bueno, ustedes no tienen por qué creer en la madre tierra, no tienen por qué creer en la madre agua, porque eso es creado por Dios. Ustedes sin Dios no tienen nada. Entonces a nosotros nos obligan a creer en un ser supremo y se dejan por fuera las creencias que nosotros teníamos" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2013).

Para quienes lideraron el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en el resguardo de San Agustín, el nuevo territorio significó una oportunidad para alejarse de cualquier influencia religiosa que hubiera estado presente en los resguardos ancestrales, incluso si eso suponía olvidar o retransformar este rasgo cultural que los identificaba y movilizaba en el territorio colonial —catolicismo popular—. Esta particularidad de la etnicidad en San Agustín

tendría varias consecuencias que analizaremos en el siguiente capítulo donde exploraremos cómo se desarrolla el proceso reestructivo de la memoria y la identidad en relación con la religión.

La tercera razón que llevó a muchos a la decisión de no pertenecer al resguardo tiene que ver con el tiempo que les suponía participar de los encuentros y reuniones que proponía el cabildo. Según Ecilda, su familia no tenía problema con participar puntualmente en las mingas —trabajo comunitario— que se proponían inicialmente en las asambleas generales. Sin embargo, cada vez las reuniones eran más extensas y comunes.

Dos situaciones incidieron para que, por la falta de tiempo, su familia se retirara de la comunidad: el cuidado que debían dedicarle a una hija en condición de discapacidad y, por otro lado, que su esposo e hijos se dieron cuenta de que era más rentable dedicar ese tiempo a su finca. Esta última situación coincide con algunas de las versiones que dan los campesinos —tanto los dueños de parcela como los jornaleros— de descendencia yanacona que no quisieron pertenecer a la comunidad en San Agustín.

"...en un primer momento nosotros hicimos parte del resguardo, yo fui a cocinar varias veces allá al pueblo con Jair. Fuimos así con trastes para hacer comidas, pero cuando ya tocaba que ir por allá al Cauca, por allá donde los resguardos indígenas, entonces Nicolás —su esposo— dijo que él no tenía tiempo para irse por allá y nos salimos" (Ecilda Quinayás, campesina de descendencia yanacona, entrevista realizada en agosto de 2013).

El tiempo que invertían en reuniones era tiempo que podrían emplear para hacer más rentables sus cultivos. Ecilda insiste en que sus hijos y su esposo veían más beneficioso trabajar en su finca o como jornaleros en tierras de vecinos, que en las reuniones de los cabildos donde, por el contrario, tenían que aportar a los gastos de la comunidad.

"Claro, las reuniones allá eran largas, allá se estaban todo el día hasta la medianoche y uno para estarse por allá, y la casa y los cultivos, es difícil. Se ganaba más acá. Entonces los hijos nos dijeron que nosotros no teníamos

necesidad de molestarnos tanto allá, y era verdad"(Ecilda Quinayás, entrevista realizada en agosto de 2013).

Desde una perspectiva capitalista, para esta familia el tiempo de trabajo en el campo significó dinero y, a su vez, una oportunidad para lograr una mejor calidad de vida que en el Cauca. Una renta que perderían o disminuiría si se vinculaban a una comunidad donde el trabajo también es comunitario.

Al igual que la familia de Ecilda, otras familias también yanaconas se retiraron del proceso, "muchos decían que, haciendo parte del resguardo, dejaban de ser libres para tener sus propias cosas y que no tenían tiempo para tanta reunión" (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

Tal aseveración de Ecilda Quinayás se puede interpretar desde los planteamientos de Jhon Gledhill (2004:10) cuando señala que el neoliberalismo en las zonas rurales construye "paisajes poblados de personas que anhelan participar como consumidores y productores en el mercado de manera importante". Ese afán por encontrar en la economía y la libertad mayores y mejores ganancias es lo que ha llevado a que "las relaciones horizontales de parentesco y vecindad que antes alentaron el sentido de la Identidad Personal –y Colectiva– estén cada vez más fracturadas"(Gledhill 2004:26). En efecto, en muchas comunidades usualmente reconocidas por su carácter comunal –como la indígena–la libertad y el individualismo han permeado las capas más profundas de su estructura.

En este sentido, señala Ortiz (2014:14) que el neoliberalismo¹³⁶ pone mayor énfasis en la libertad del mercado que en la garantía de los derechos sociales y culturales, "todo mundo está lo suficientemente ocupado trabajando para aumentar sus propias capacidades como para dedicar tiempo al ejercicio de lo

¹³⁶ Esta autora caracteriza el modelo neoliberal de la siguiente forma: a) Es un discurso basado en la defensa de la libertad (especialmente la de mercado); b) defiende el individualismo y la propiedad privada; c) parte de la idea de que el mercado es el mecanismo más eficiente para la distribución de la riqueza; d) se sostiene en la creencia de que el Estado no tiene responsabilidad social; e) privilegia la defensa del capital en detrimento de los derechos sociales; f) promueve una cultura política y ciudadana que se cimienta en los valores de la autogestión al estilo neoliberal (Ortiz, 2013); g) propicia una reificación a grandes niveles (todo es visto como producto intercambiable en el mercado, incluso la cultura y las relaciones sociales) (Ortiz 2014: 15).

social-político". La "hiperindividualización" desde la promoción de una cultura de la autogestión, afirma la autora, ha generado el debilitamiento del tejido social (Ortiz (2014: 29). Así, el neoliberalismo "amenaza lo que queda de la identidad y de la dignidad social de muchas comunidades rurales sin ofrecer sustituto significativo alguno" (Gledhill 1997: 32).

Aunque el caso de Ecilda Quinayás ejemplifica tres causas del porqué muchos habitantes no quisieron participar en la reconstrucción del resguardo, existen muchos otros motivos de esta decisión. En algunos pobladores, el indígena despierta desconfianza. Según los yanaconas esto se debe a que

"Nosotros manejamos tiempos diferentes a los demás. En las asambleas —refiriéndose a la toma de decisiones—, en nuestras chagras —con respecto a los cultivos de la huerta—, nos tomamos mucho tiempo para consultar. Entonces, hay mucha gente en el pueblo que nos miran como raro y les dan celos que compartamos el municipio, por eso la gente ya no quiere saber qué es ser indígena" (Célino Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Esta afirmación se corrobora al dialogar con los mestizos que viven en la zona urbana del municipio. Libardo Muñoz, administrador de uno de los hostales del municipio, señala que los indígenas solo son buenos para organizarse y pelear con la policía, pero en lo demás, "son flojos, sucios y solo quieren que el municipio les dé plata..., además, lo pueden hacer porque tienen leyes que los protegen" (Libardo Muñoz, entrevista realizada en diciembre de 2013). Opinión similar a la de Nixon Collazos, dueño de un restaurante en el mercado municipal, quien expone que los indígenas generan:

"Problemas a los campesinos, pues cada día compran más tierras y se las quitan al campesino. Lo peor es que ellos —refiriéndose a los yanaconas— solo se la pasan en reuniones, tomando y bailando; pura fiesta" (Nixon Collazos, mestizo, entrevista realizada en Abril de 2012).

En los últimos tiempos se han agudizado los enfrentamientos entre los yanaconas y las autoridades municipales, la policía, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia —ICANH— y algunos líderes municipales debido a la

construcción de una carretera en las inmediaciones del parque arqueológico y a la intención del Ministerio de Cultura de exhibir piezas arqueológicas fuera del municipio¹³⁷. Aunque más adelante ahondaremos en ambos conflictos, vale la pena señalar que en el trabajo de campo se detectó que la mayoría de habitantes y autoridades municipales recriminaban la "terquedad y capricho" de los yanaconas en su oposición a ambos proyectos. Y, por su parte, los indígenas apelaban a sus derechos colectivos y a la relación espiritual con el parque arqueológico para justificar su rechazo a dichos proyectos municipales y nacionales.

Lo cierto es que la relación tensa que han mantenido yanaconas y mestizos en el territorio no es nueva y se remonta, como ya hemos señalado, a los primeros pleitos por la tierra en San Agustín. En las últimas décadas estos problemas se han agudizado aún más con los gobiernos locales. Según Dídimo Astudillo, las autoridades municipales han empezado a discriminar a los indígenas a la hora de asignar beneficios para la siembra del café.

"Un sobrino que tengo que es líder de cafeteros, y si él se metía al comité de cafeteros como indígena pues él era discriminado por el municipio y no iba a tener ayuda. Y como a él le gusta mucho el café, entonces no le gustó juntarse en esa lucha, entonces se fue del resguardo" (Dídimo Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en agosto de 2013).

Para acceder a algunos recursos que concede el gobierno local a este sector, el campesino debe hacer parte de las JAC y de los gremios de caficultores del municipio. Sin embargo, estas ayudas no están destinadas específicamente al cabildo indígena. Este hecho ha provocado que muchos indígenas yanaconas que se dedicaban a este cultivo, hayan decidido retirarse del resguardo e ingresar a las juntas de acción comunal.

¹³⁷ El Ministerio de Cultura de Colombia ha encargado la tutela del parque arqueológico de San Agustín al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Estos últimos, de acuerdo a las instrucciones de la Unesco, el Estado y la administración municipal, velan por el cuidado de las piezas y el buen funcionamiento del centro arqueológico.

Como vemos, los conflictos recientes entre mestizos e indígenas han agudizado la discriminación y las críticas hacia el indígena, lo que ha llevado a que muchas familias actualmente no se reconozcan como tal. Emilio Túquerres así se refiere a esta cuestión,

“...a muchos les da vergüenza, esos ya son nacidos acá y ya son civilizados, el pensamiento de ellos ya está como aislado” (médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

Ruby Quinayás indica que en la zona urbana del municipio es usual encontrar respuestas como:

“...‘si yo nací acá, yo qué voy a meterme por allá’; o sea, ellos creen que, al no hacer parte del resguardo, dejaron de ser indígenas, pero uno sabe que uno nace indígena y se muere indígena así se coloque lo que se coloque” (comunera yanacona, entrevista realizada en abril de 2012).

De igual forma, Ilmo Chito también señala:

"La verdad es que ser indio es una cosa y ser indígena es otra cosa, es un trabajo que uno tiene que asumir, adaptarse a las normas que se rigen dentro de las legislaciones indígenas. Por eso es que mucha gente, para someterse a todo eso, es difícil porque tienen que adaptarse a sus usos y costumbres, pero para acogerse en sus usos y costumbres pues es difícil ya que ellos están muy civilizados" (comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Con el término “civilizados” se refiere al proceso intenso de aculturación (Grebe 1998: 67) al que se sometieron varios de sus compañeros migrantes y por el cual se transformaron las actividades relacionadas con el trabajo, la propiedad de la tierra, así como numerosos rasgos culturales, hasta el punto de transformar su filiación étnica y acabar identificándose más como campesinos que como indígenas. En ellos se produjo, como sugiere Grebe (1998: 67), "una inversión valórica y cultural que se proyecta negativamente en su universo simbólico", por lo que no solo no se reconocen como indígenas sino que "marcaron preferencias por lo ajeno" y, al igual que el resto de la población

mestiza, se sumaron al rechazo de la movilización indígena en el territorio. Pero no todos los casos fueron similares.

Elcy Erleida Paz, habitante de San Agustín y coordinadora de la Red Nacional "Paocos"¹³⁸, reconoce tener descendencia indígena yanacona pese a que no forma parte del resguardo. Según Elcy, identificarse como mestiza de descendencia yanacona no significa rechazar u oponerse a la movilización étnica que se desarrolla en San Agustín; por el contrario, admira el respeto hacia la naturaleza y el trabajo colectivo que desarrolla la comunidad indígena. El no pertenecer al resguardo ni identificarse como indígena tiene que ver, según ella, con que desde niña recibió valores y una educación diferente: hoy piensa, vive y se ha educado con otra mentalidad.

"Desde niña crecí en el pueblo, mi familia me crió con los valores que predominan en el pueblo —refiriéndose a la crianza de los mestizos— y la escuela pues terminó educándome a su manera" (Elcy Erleida Paz, entrevista realizada en abril de 2012).

Aunque también reconoce que

"...en mi casa compartimos costumbres como las comidas, que son más del Cauca que de acá, aunque eso pasa en muchas familias, pero eso no significa que seamos indígenas" (Elcy Erleida Paz, entrevista realizada en abril de 2012).

El caso de Elcy Erleida —primera generación de hijos de yanaconas nacidos en San Agustín— explica cómo la identidad se nutre no solo del parentesco sino también de lo cotidiano o del recuerdo de esa cotidianidad que construye la "conciencia social" (Bartolomé 2004). Es decir, el hecho de no haber experimentado una aproximación a la vida colectiva de los pueblos indígenas "en la que los significados culturales son visibles como conductas concretas" (Bartolomé 2004:35) haría que cualquier vínculo sanguíneo que mantuviera con este grupo étnico no fuera suficiente para identificarse como yanacona.

138 Trabajo realizado con jóvenes sobre territorio, derechos humanos y comunicación en el municipio de San Agustín.

La opción de la renuncia étnica también ha sido elegida por aquellos yanaconas que empezaron a participar de los movimientos religiosos que hay en el pueblo:

“...aquí se acostumbra a la danza, a la música y el ser evangélico les prohíbe todo eso, entonces eso también hace que los divida porque ellos dicen que la Biblia no lo permite” (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

En relación con lo anterior, algunas organizaciones religiosas —entre ellas testigos de Jehová, pentecostales, cristianos evangélicos— influyeron en la decisión de muchos yanaconas de no continuar con sus tradiciones culturales:

“...decían que nosotros todo lo celebrábamos bebiendo, y nosotros siempre tomamos chicha en nuestras reuniones, eso es cierto, por eso unos no entraron y otros se salieron” (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

Según Martin (1991: 55), la influencia de grupos religiosos en las comunidades indígenas puede presentar dos situaciones: por un lado, el surgimiento de nuevas estructuras organizativas que canalizan la movilización indígena y promueven su reafirmación étnica; y por otro, nuevas conductas que conllevan a la desarticulación de la organización indígena y al abandono de sus tradiciones por la imposición de una nueva "ideología", tal como veremos en los siguientes capítulos.

Como señala Jair, el hecho de que algunos campesinos con raíces yanaconas no quisieran participar del proceso y que los mestizos hicieran oposición a la movilización del yanacona en San Agustín, “no fue camisa de fuerza” para lograr sus propósitos colectivos. Por el contrario, “hemos demostrado que como cabildo estamos trabajando, nos estamos fortaleciendo y seguimos adelante” (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Los yanaconas también señalan que, si bien hubo gente en contra, luego de haber legalizado el territorio y fortalecido el cabildo, algunos campesinos

quisieron formar parte de su organización. Sutilmente les han insinuado a los líderes que “si me recibieran, yo sí quisiera meterme al resguardo” (Célamo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012). Según Célamo, esto se debe a que en las veredas, por un lado, ya se observan los beneficios –económicos– que tienen por ser indígenas y, por otro, se reconoce el trabajo colectivo que realizan los indígenas por su comunidad. En este sentido, la aceptación de la entrada de nuevos integrantes a la organización se encuentra determinada por una serie de valores –trabajo duro y sentido de la comunalidad, entre otros– que no todos poseen, según sus líderes, lo cual pone en marcha un proceso de exclusión

“...ellos quieren entrar y quieren que les vayan entregando las cosas sin trabajar ni nada. Ellos no tuvieron que aportar nada, no tuvieron que sufrir ni estar por allá aguantando sueño, hambre y nos tocó duro, y ahora quieren que la gente dentre y dentre” (Elvia Quinayás, mayora yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

En la actualidad el resguardo está compuesto por 125 familias que suman un total de 512 habitantes ubicados en 209 hectáreas (donadas por el INCODER) y 45 hectáreas que están siendo pagadas con recursos propios de la comunidad. Haciendo una comparación estadística entre el territorio y la cantidad de habitantes, hablamos de cerca de dos hectáreas y media para cada familia. Ante este panorama, una de sus preocupaciones permanentes, de cara al futuro, es la ampliación del territorio, pues no quieren no volver a sufrir lo que vivieron en el pasado en el resguardo colonial,

“...la ampliación ha sido una lucha de la comunidad desde el momento de que se conformó, porque sin el territorio el indígena no puede digamos tener su desarrollo cultural, su desarrollo económico, su desarrollo social, casi que el tema territorial es algo primordial para la comunidad yanacona” (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en julio de 2012).

CAPÍTULO VIII:

MINGAS DE PENSAMIENTO: LA MEMORIA COLECTIVA DEL PUEBLO YANAONA DE SAN AGUSTÍN

Hasta el momento, hemos estudiado cuáles fueron los requisitos y trámites municipales, regionales y nacionales que debió cumplir la comunidad yanaona de San Agustín para poder legalizar su cabildo y solicitar tierras para la conformación de su resguardo. Asimismo, hemos visto algunos de los inconvenientes relativos al cumplimiento de los requisitos mencionados que se presentaron durante este proceso. En este capítulo, señalaremos cómo se desarrolló el proceso de reconstrucción de su pasado cultural. Se trata, al igual que lo expone Rodríguez citando a Bartolomé (2003), de la recuperación de “un pasado propio o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un acceso más digno al presente” (Rodríguez, 2004: 157, citando a Bartolomé, 2003: 177).

Como veremos, dos serán los nutrientes que alimentaron —y siguen alimentando— la identidad del yanaona en San Agustín. Por un lado, la memoria individual y colectiva de mayores y mayores que invocan los rasgos culturales de la vida comunitaria de los resguardos coloniales, y por otro, el retorno a una ancestralidad, que se construye desde la adaptación de aportes culturales de otras comunidades étnicas más allá de sus límites culturales, así como desde la apropiación y re-significación de los vestigios arqueológicos presentes en el territorio.

Así, en este capítulo pretendemos analizar cómo la identidad y la etnicidad se construyen desde distintos intereses políticos y culturales, hasta el punto de que su reconfiguración difiere, en algunos casos, de su pasado en el territorio colonial —o de lo autóctono—. Apelamos aquí a la característica dinámica de la memoria, la identidad y la etnicidad, para entender cómo su

transformación encarna intereses que mantienen la unidad del grupo pero, a su vez, establece diferencias con el mestizo e incluso con su propio grupo étnico de origen.

Veremos las estrategias, mecanismos y agentes que intervinieron en la reconstrucción de su memoria colectiva y su vuelta a la vida comunitaria. Estrategias que aún están presentes en el resguardo pues, como señala el cabildo yanacona de San Agustín, el rescate de su pasado es una tarea de largo aliento y de mucha constancia, ya que "la cultura occidental está presente en todos lados y se corre el riesgo que sea más fuerte que la de nosotros" (Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013).

8.1 RECORDAR PARA VOLVER A VIVIR LA CULTURA YANAONA

"Pues el ser yanacona... eso en mi corazón soy yanacona y todo mi pensamiento no lo cambio por nada..., pues yo me siento muy grande al estar junto con mis compañeros que son de mi misma cultura yanacona, compartir la comida, el trabajo, reuniones, todas las mingas que nos toque trabajar todos unidos, con todos mis usos y costumbres, de preparar los alimentos, como ha sido desde niña mi crianza, por eso yo me siento yanacona" (Mayora Elvia Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Como ya mencionamos, para obtener las certificaciones que los avalaran como yanaconas, la principal tarea que hubo que acometer fue la de recuperar su pasado cultural el cual había sufrido cambios durante el proceso migratorio y en la nueva estancia en San Agustín.

El hecho de asumir prácticas campesinas fuera de su territorio ancestral y depender de la autoridad municipal hizo que los yanaconas olvidaran muchas de sus costumbres. Pese a ello, algunos lograron conservar o reconfigurar rasgos de su cultura de origen, especialmente en los núcleos familiares, por miedo al rechazo de campesinos o de la autoridad municipal.

La reconstrucción de su pasado o etnogénesis (Rodríguez, 2004)¹³⁹ se realizó teniendo como agente unificador las bases culturales de su identidad, entendida por los yanaconas como un retorno a la cultura de origen. Como dice Halbwachs (1950, traducción por Aguilar, 2002: 2), la memoria "insiste en asegurar la permanencia del tiempo y la homogeneidad de la vida, como un intento para mostrar que el pasado permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo". El proyecto social de recuperación del pasado yanacona estaba determinado, primero, por la visión estatal a-histórica y homogénea de "la cultura indígena" centrada en una serie de rasgos y patrones culturales "tipo" y, segundo, buscaba instrumentalizar el pasado como herramienta que permitiera la unión del grupo y como horizonte en el camino hacia su reconstrucción étnica.

En relación con dicha visión estatal a-histórica, los indígenas buscaban responder a los requisitos que planteaba el Estado nacional para otorgarles su legalidad. Como se expuso en el capítulo anterior, debían obtener un reconocimiento del cabildo mayor, la alcaldía municipal y la gobernación departamental, para que el Ministerio del Interior realizara los estudios etnológicos pertinentes y luego, de conformidad con la resolución de reconocimiento¹⁴⁰, procediera con su respectiva adjudicación, legalización y ampliación de territorios de acuerdo a los estudios realizados por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural¹⁴¹. En este sentido, como señala Lopera y

¹³⁹ Rodríguez (Rodríguez, 2004: 157) siguiendo a Bartolomé (2003), señala que la etnogénesis busca "recuperar un pasado propio o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un acceso más digno al presente"

¹⁴⁰ Según el Oficio 4056 de 17 de septiembre de 1999, la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior "reconoce el carácter indígena de la parcialidad Yanacona y solicita inscribir en el libro correspondiente la posesión del cabildo, conforme a lo establecido en el artículo 3° de la Ley 89 de 1890". Este reconocimiento se realiza luego de que el profesional al cargo de dicha dirección identificara la idoneidad y permanencia de las "relaciones de la parcialidad indígena con el gobierno local-región, pueblo de origen, organizaciones Indígenas y sociedades vecinas". En el estudio etnológico se determinó la relación con los grupos o pueblos que de una u otra manera sostienen intercambios y frente a los cuales afirma su diferencia; y las relaciones internas de los sujetos que la conforman.

¹⁴¹ En la resolución 031 del 24 de septiembre de 2001, el INCORA aprobó la legalización de la comunidad "por la cual se constituyen como resguardo en favor de la comunidad indígena Yanacona de San Agustín, dos globos de terreno conformados por 3 predios pertenecientes al

Hoyos (2008: 158), para las autoridades colombianas “a mayor conservación de usos y costumbres, mayor autonomía, a fin de evitar situaciones de inestabilidad social e inseguridad jurídica”.

Asimismo, en relación con la segunda característica de su proyecto social, esta mirada hacia la cultura e identidad generaba un discurso sobre la reivindicación de sus derechos que se inspira en una retórica heredada de los movimientos indígenas colombianos y latinoamericanos, según la cual el "indianismo genérico" (Bartolomé 2004) se constituyó en un concepto totalitario que encausó sus demandas. De esta manera, el pasado —o el pasado auténtico (Wright 1998), como es visto por los yanaconas— otorga en sí una serie de derechos legítimos en la medida en que la historia es testigo de los despojos culturales y territoriales a los que fueron sometidos los yanaconas. Por lo tanto, reconstruir la memoria se convertiría en la base fundamental de su reivindicación étnica.

En este sentido, la etnicidad vista como "la identidad en acción resultante de una definida conciencia para sí" (Bartolomé 1997: 63) tendría como base la memoria —constituida o constituyente—. Como señalan Todorov (2000: 22), Le Goff (1991: 181) y Giménez siguiendo a Candau (1998), “la memoria es el gran nutriente de la identidad”.

La reconstrucción del pasado yanacona en San Agustín fue posible gracias a las “mingas de pensamiento”. La palabra minga procede del quechua "minka". Para los indígenas yanaconas, la minga es el trabajo colectivo para la consecución de recursos o bienes comunitarios. Esta actividad está presente en la cotidianidad del resguardo yanacona de San Agustín, y es usual que todas las reuniones, convocatorias o actividades lleven el nombre de minga: minga de niños —reunión de niños yanaconas para retornar a su juegos tradicionales y

Fondo Nacional Agrario, localizados en jurisdicción del municipio de San Agustín, departamento del Huila" (expediente 42.290).

aprender su cosmovisión —, minga de mujeres —reunión de mujeres yanaconas para discutir y analizar el papel de la mujer en la comunidad —, minga de taitas —reunión de mayores y médicos tradicionales donde comparten su sabiduría —, minga de comida —cuando un grupo de hombres y mujeres preparan los alimentos para las reuniones de la comunidad —, etc. Es usual también que dichas reuniones culminen con comida, música y baile tradicional, y que los mayores masquen la hoja de coca y beban chicha —bebida alcohólica elaborada con maíz fermentado —.

La minga es también una práctica simbólica que une e identifica al indígena yanacona con su comunidad. Un proceso que permite, además de conseguir objetivos materiales, crear vínculos desde los espacios de encuentro que reafirman su identidad cultural. Así lo expone Jair Quinayás,

"Nosotros las mingas las aprovechamos también para inculcar el pensamiento yanacona, para mirar cómo está la comunidad, qué se le ofrece a la comunidad, dónde estamos fallando y desde nuestra ancestralidad buscar soluciones" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Ahora bien, las "mingas de pensamiento", según los yanaconas, "son las asambleas o reuniones de consulta y creación colectiva que hace la comunidad para proponer, planear, diseñar, discutir y tomar decisiones sobre las acciones que debe realizar el resguardo"¹⁴². Por ello, las "mingas de pensamiento" por la reconstrucción de la memoria colectiva e identidad del yanacona se realizaron en forma de asambleas alrededor de la tulpá —fuego—, con la participación de todas las familias y, en especial, de las personas que aún mantenían la memoria de su pasado¹⁴³, esto es, los "hombres memoria" según Le Goff (1991), los mayores y mayores, según los yanaconas:

¹⁴² Esta definición del concepto "mingas de pensamiento" se ideó en el marco de una de las reuniones del consejo de mayores -hombres y mujeres- del resguardo (celebrada en julio de 2013). A ella asistieron: médicos tradicionales, exgobernadores, taitas y ancianos a quienes la comunidad otorga un especial reconocimiento por poseer mayor sabiduría y conocimientos del pasado y el horizonte de la misma.

¹⁴³ Es importante señalar que "las mingas de pensamiento" es una actividad heredada de los resguardos tradicionales. Sin embargo, no es una tradición exclusiva de los yanaconas. En

"...volvemos a retomar otra vez a nuestros ancianos, sobre nuestra madre tierra del porqué había que respetarla, enseñanzas tanto en la parte tradicional, de la medicina, nuestro trabajo artesanal, de la música, y la parte conformativa del cabildo. Toda esa parte histórica fue recuperada con el pensamiento en las asambleas al pie de los ancianos" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Si Lorena Pizarro (2006) señala que la memoria hace las veces de un lazo que une el pasado con el presente, en este caso "las mingas de pensamiento" son el instrumento que permite revivir y unir los recuerdos individuales y convertirlos en colectivos. De esta manera, las mingas de pensamientos son vistas como espacios para recordar el pasado y unirlo con el presente, donde la memoria es la protagonista que otorga estabilidad, coherencia, legitimidad y significado a lo acontecido dentro de un grupo (Mendoza, 2004: 1).

Jair, que por aquella fecha había llegado recientemente a San Agustín, mantenía claras las tradiciones del resguardo de origen. Por ello, según los líderes, fue él quien empezó a recordarles parte de su pasado. Como no podían pedir ayuda al cabildo mayor, pues eran ellos quienes inicialmente certificarían su continuidad cultural, tuvieron que explorar en el saber tradicional de quienes se encontraban en el municipio.

"...me tocó empezar a buscar los músicos, a preguntar quién sabe más o menos la flauta, y empezar a reintegrar la danza, a trabajar la parte artesanal..." (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

De esta manera, la reconstrucción de la memoria colectiva yanacona de San Agustín se lleva a cabo desde la exploración de la memoria individual, es decir, desde "la asimilación, análisis y contemplación propia de una realidad (Halbwachs, 1950: 77. Citado en Aguilar y Jelin, 2001: 4).

varias visitas realizadas a otras comunidades indígenas en Colombia, hemos corroborado que esta actividad es habitual entre los pueblos indígenas y está encaminada a mantener su continuidad cultural. Aunque cambian el nombre, tienen el mismo objetivo: los Wayúu la denominan "círculos de la palabra", los Ingas la llaman "lachaikunakunchimi", que se traduce como "aprendiendo del fogón", mientras que para los indígenas de los Pastos son "mingas de la palabra".

Recuerdan los líderes que existieron dos mayores claves en el proceso de reconstrucción de la memoria colectiva yanacona: la señora Paulina, que apoyó la reconstrucción de la danza, y Rómulo (padre de Jair Quinayás), cuyo aporte se centró en la música:

“...ellos fueron los que dijeron vea, si nosotros queremos seguir con nuestra cultura, tenemos que practicarle y enseñarles a los que no la saben” (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

Los mayores son aquellos que se pueden “idealizar como preñados de más certezas y rumbos propios” (Briones 2007:43), hecho que se pone de manifiesto en las palabras del exgobernador yanacona de San Agustín, Albeiro Hoyos:

“...son ellos (los mayores) los que tienen mucha memoria y han venido transmitiendo esa historia de la cultura, ese mensaje como se ejercía la autoridad en una comunidad indígena” (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en junio de 2012).

La unión de sus recuerdos, entendidos estos como una reconstrucción “propia que hacemos del pasado” (Halbwachs, 1950: 57. Traducción Aguilar), permitió que se reconstruyera, en gran parte, la memoria colectiva.

Los mayores, quienes en su mayoría eran los padres de los líderes que adelantaban el proceso organizativo, siempre estuvieron dispuestos a colaborar. Así, participaron activamente en las “mingas de pensamiento”, compartiendo su memoria con los demás. Además de las mingas de pensamiento, se realizaron actividades culturales de música y baile, en las que los mayores y la chicha harían remover la “sangre yanacona”:

“...nos decían, bueno, vamos a tocar la música y la chirimía; entonces, como nosotros tenemos esa sangre que nos corre por las venas, apenas oíamos el tambor, nos poníamos a bailar y decíamos: ¡jole, verdad, tenemos sangre yanacona!” (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

Los yanaconas, durante el proceso de reconstrucción de su pasado cultural, vincularon a los niños y jóvenes¹⁴⁴ a las "mingas de pensamiento". Según ellos, los menores, de cara a la continuidad del futuro étnico, eran los responsables de mantener viva la memoria de su pueblo.

Albeiro Hoyos es uno de esos jóvenes que estuvo presente en el proceso de reconstrucción cultural y política de su comunidad. Señala que, desde muy niño, aprendió su cultura gracias a lo que escuchaba de los mayores. Aunque no tuvo la oportunidad de vivir en los resguardos coloniales, se siente yanacona gracias a la enseñanza de las "mingas de pensamiento":

"...en los mayores está el conocimiento, el conocimiento en la música, el conocimiento en la danza, el conocimiento en la artesanía, el conocimiento en la medicina, el conocimiento de cómo se manejaba la comunidad como autoridades, el conocimiento de qué era una guardia indígena, de qué era un gobernador, de que se tenía que tener conformada una mesa directiva, de que había que gestionar..., en los mayores estaba todo el conocimiento que le brindan a los niños y a los jóvenes, entonces, para nosotros como niños, como jóvenes, la educación sobre el proceso de nuestra comunidad no la aprendimos en cuatro paredes —refiriéndose a la escuela—, la aprendimos en estos diálogos, en estas charlas, en estos conversatorios, en estos mambeos¹⁴⁵ de palabras con nuestros mayores" (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en junio de 2012).

La vinculación de los más jóvenes en las mingas de pensamiento se pensó como una oportunidad para garantizar la continuidad cultural de su comunidad. Como señala Ruby Quinayás, "es un proceso de toda la vida hasta que muramos, uno muere y sigue el otro con ese proceso, sigue el niño, el joven, así" (entrevista realizada en julio de 2012).

¹⁴⁴ La mayoría de estos niños y jóvenes habían nacido en San Agustín. Por ello, fue importante hacerlos partícipes de sus actividades para irles enseñando su cultura de origen.

¹⁴⁵ El mambeo consiste en mascar hojas de coca mientras se realizan las mingas. Para los yanaconas de San Agustín, el mambeo en las mingas de pensamiento les permite escuchar a los demás y "mastigar" —pensar— la palabra antes de compartirla con la asamblea. Es un momento de reflexión interna para la participación en lo colectivo.

8.1.1 *Minga por la música*

"...La chirimía significa como lo mismo de usted agarrarse con una guitarra y hacerla sonar y ese sonar era hacerle al baile. Era la alegría de la comunidad, y si había una alumbranza, era lo mismo con la música" (Célamo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

La asamblea general –o minga de pensamiento– determinó que la música tradicional debía ser fiel acompañante del yanacona en cada una de sus actividades, así como lo era en sus resguardos de origen: en las reuniones en la yachay wasi –maloca o sede del resguardo–, en las comidas comunitarias, en los rituales y ceremonias, en las mingas de trabajo. Para el yanacona, retornar a la chirimía –o música tradicional– permitiría, como señala Martínez (2002: 200)¹⁴⁶, "la afirmación de la identidad y reproducción de la cultura" dentro y fuera del territorio ancestral pero también ayudaría a trazar los límites de diferenciación con las demás culturas. Por ello, la asamblea general creó un grupo encargado de amenizar con la chirimía cada una de las reuniones, actividades o mingas y, a su vez, este tenía la responsabilidad de compartir ese conocimiento con las demás personas del resguardo. De esta manera, se constituye el grupo: "la minga por la música".

Con respecto a la parte de la reconstrucción que ocupa a la música, tocaremos dos aspectos importantes que subyacen en el proceso de reconstrucción de la memoria de los yanaconas: la formación de músicos, y cómo la chirimía se mantuvo presente en este territorio –aunque no fuera especialmente el repertorio yanacona–.

Aunque algunos líderes habían perdido la costumbre de tocar, muchos de ellos sabían cómo hacerlo porque desde muy niños habían participado en los grupos musicales de sus resguardos coloniales. Entre ellos, recuerda Emilio

¹⁴⁶ Jorge Martínez Ulloa (2002) analiza la relación entre la música indígena y la identidad desde un análisis de caso de los espacios musicales de las comunidades mapuches en centros urbanos. Un factor determinante para que el mapuche que había migrado a la ciudad se siguiera identificando como mapuche, tuvo que ver la música. Según Ulloa, "la música se convierte en el lugar de la reproducción identitaria, de la reproducción cultural y social para una comunidad".

Túquerres, se encontraban “don Calencio Salamanca, don Gentil Quinayás, don Teófilo, don Rodolfo Omen, don Luis Rengifo, don Célimo Hoyos y don Olimpo Hoyos” (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

En las primeras reuniones del cabildo, fueron buscando a los músicos que aún podían interpretar la chirimía dentro de la comunidad. Célimo recuerda su invitación a participar en la reconstrucción de la música en su resguardo:

“Jair dijo: ¿usted puede lo de la música de chirimía del resguardo? Le dije, pues no sé, pero dicen que sabio que aprende no se olvida, le dije, pues vamos a intentarlo” (Célimo Hoyos, entrevista realizada en junio de 2012).

Con respecto a los instrumentos, recuerda Célimo, estos fueron alquilados a José María Irogo, un artesano y músico del municipio de San Agustín que tocaba las chirimías y con quien Célimo tuvo la oportunidad de recorrer ciudades como Cali, Medellín, Manizales, Ibagué, mostrando la cadencia de la chirimía. La chirimía no era original de San Agustín, sino producto de la migración caucana y nariñense que habita en el municipio¹⁴⁷. Es más, en el mismo municipio, tuvieron presentaciones en el hotel Yalconia —hotel destinado al turismo del parque arqueológico—, por lo que en sí, la chirimía no era ningún problema para Célimo. No obstante, lo que no recordaba era “el repertorio de las músicas yanaconas”.

El interés musical de Célimo por la chirimía proviene, según comenta, de que, siendo muy niño en su resguardo tradicional, su padre le dio la oportunidad de aprender la música “para que fuera alguien en la vida”. Le pidió que reuniera a los amigos que quisieran integrar un grupo de música — niños entre 10 y 12 años —, consiguió los instrumentos y los puso a ensayar cada ocho días:

“...ya mi papá dijo: cada ocho días yo les voy a comprar a ellos queso para que ustedes se sienten a aprender. Y era joda con esos coros, mi papá hacía una ollada de café,

¹⁴⁷ La chirimía es un ritmo musical de los Andes colombianos. Compuesta, especialmente, por instrumentos de viento: flautas de caña.

bueno y los envueltos olcaperros que se llamaban allá, que es de mote pelado y ese era el estímulo de mi papá, y nosotros joda hasta que ya aprendimos" (Célimo Hoyos, entrevista realizada en junio de 2012).

Con la misma constancia que Célimo tuvo de niño, se llevaron a cabo los ensayos en el nuevo resguardo de San Agustín. Recuerda Jair Quinayás que cada semana los músicos se reunían y practicaban entre dos y cinco horas en cada ensayo,

"...eso fue duro porque se perdían semanas dedicándole a la música y hasta la gente de acá campesina y los mismos del pueblo decían que nosotros éramos desocupados, que no teníamos nada más que hacer..." (Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

La chirimía es un tipo de música que ya se escuchaba en el pueblo, porque en él habitaban colonias del sur colombiano donde esta música también se interpreta. Emilio Túquerres recuerda que, en algunas ocasiones, José Irogo, quien fuera el líder del grupo musical del cual hacía parte Célimo, trajo a San Agustín grupos de chirimías de los indígenas yanaconas de los resguardos tradicionales del Cauca para que amenizaran fiestas y celebraciones.

Esto justifica que no les fuera difícil a los yanaconas el revivir su música. Pero también las nuevas tecnologías tuvieron que ver en este aspecto. Emilio señala que "lo que no teníamos nosotros guardado en la memoria, digamos estaba guardado en el equipo de sonido" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012). Para él, la música de su pueblo nunca se alejó de su vida cotidiana, nunca pudieron reemplazarla por las nuevas ofertas que les brindaban las emisoras, porque guardaron como un tesoro las grabaciones de chirimías:

"... la costumbre era tener grabaciones en casetes de grabadora y ahí teníamos la chirimía, entonces poníamos esos casetes y bailábamos en las casas; luego nosotros ya salíamos de ahí y nos llevábamos un garrafito de chicha o guarapo, e íbamos a hacer los bailes a las casas de los vecinos, nos estábamos un rato, y después de media noche y nos íbamos a dormir" (Emilio Túquerres, entrevista realizada en julio de 2012).

Aunque la música estaba presente en el territorio, lo que hicieron los yanaconas fue retomar los repertorios que se escuchaban en los resguardos coloniales para así reconvertir la música en un componente que contribuyera a la concreción de la conciencia social. Un elemento diferenciador que, a la vez, los une con su pasado.

Como la música yanacona está estrechamente ligada a la danza, iniciaremos un nuevo apartado en el que conoceremos parte de ese repertorio propio de esta comunidad.

8.1.2 *Minga por la reconstrucción de la danza*

"...y cuando se moría un niño era bailado igual que en los matrimonios...hoy lloramos, pero en ese entonces eran contentos porque decían que se iba al cielo y que no dejaba problemas en esta tierra. Entonces, eso es un evento" (Elvia Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

La minga por la reconstrucción de la danza surgió también de las mismas mingas de pensamiento en las que se determinó la necesidad de retornar a sus bailes tradicionales como forma de expresión de su cultura. De esta manera, en las asambleas generales se determinó quiénes mantenían conocimientos sobre el baile. De allí salió un grupo conformado por mayores y mayores que tenían conocimiento de las figuras y pasos de la danza tradicional, y mujeres, hombres y niños que querían aprender para propagar la costumbre de la danza en el resto de la población. De esta manera, se conforma el grupo por la minga para la reconstrucción de la danza.

La mujer yanacona jugó un papel fundamental en la reconstrucción de la danza —aunque también fue vital en otros aspectos, como lo veremos en el siguiente capítulo—. Desde niñas, estas mujeres indígenas han sido las primeras en aprender y las más inquietas en participar en las actividades artísticas del pueblo. Por esta razón, las mayores que vivieron su infancia en el resguardo colonial mantenían en sus memorias la danza de su comunidad.

Según Ilmo Chito Zamboní, el papel de la mujer en sus bailes tradicionales es protagónico,

“Ella es la que lleva todo el ritmo, es como la base principal del parejo, él solo hace acompañarla, o sea, como por hacerle el coqueteo; ella tiene que hacer toda la coreografía de las vueltas, de los pasos al compás del tambor” (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

En esta labor de reconstrucción del baile, la mujer es vista por la comunidad como trasmisora de “prácticas culturales tradicionales” (Meentzen 2001: 10).

Recuerdan los yanaconas que entre las personas que adelantaron estas mingas por la reconstrucción de la danza estaban “la mamá de Dídimo Astudillo, doña Celina, doña Rosalía, doña Paulina”, y de acompañantes “don Jorge Astudillo y don Rómulo Quinayás” (Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012). Estas mingas siempre contaron con la participación de parejas de niños que danzaban con ellos, puesto que se consideraba que la tradición debía pasar de generación en generación, a través de las mujeres de la comunidad.

A la par que las mingas, el baile también se fue aprendiendo en las salidas a los resguardos de origen cuando el cabildo mayor los invitaba a sus encuentros. Ruby recuerda que en las primeras mingas, la mayoría no sabía los pasos esenciales de la danza, “a nosotros de allá ya se nos habían olvidado porque ya acá era otro ambiente, nos habíamos olvidado totalmente de todo”. Sin embargo, reconoce que, después de múltiples ensayos y encuentros con sus hermanos yanaconas del Cauca, aprendieron a danzar tan bien que alcanzaron a ganar concursos de bailes en los resguardos tradicionales;

“...muchas veces tuvimos competencias entre las otras etnias y salimos ganadores, eso fue algo importante porque nos ayudó a mantener esa cultura viva” (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

La danza forma parte de las costumbres del pueblo yanacona, los identifica y los une. De ahí, la urgencia de revivirla en la cotidianidad del nuevo territorio. Como señala Jair, "la danza tradicional es parte fundamental de los resguardos, con ella podemos conservar nuestra cultura" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012). Las danzas a la esterilidad, a la amistad, al compadrazgo, forman algunos de los repertorios —también musicales— que, muy ligados al rito, pudieron recuperarse en el resguardo:

"...de pronto hay algunas parejas que son estériles y no pueden tener un hijo, entonces se ha hecho que se conforme una danza, y se le hace la coreografía teniendo mucho respeto; hay otra danza, que le dicen la danza de los dos maridos, sobre la familia, también es una danza muy antigua" (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Así, la danza yanacona se diferencia de los demás bailes de San Agustín porque es un "discurso mítico sobre la realidad y constituye una forma de comunicación mítica" (Canepa 1994:56). Cada paso, cada ritmo y cada movimiento conllevan una simbología que encarna una forma de ver y entender el mundo. Por ello, "la danza deja de ser una simple expresión folclórica, una supervivencia del pasado, para convertirse en un discurso finalmente político" (Canepa 1994:276).

8.1.3 Minga por la medicina tradicional

Este grupo estaba conformado por los taitas —mayores y mayoras o líderes orgánicos (Bartolomé 2004)— que atesoraban conocimientos en medicina natural y espiritual destinados a curar y prevenir las enfermedades. Este conocimiento, según lo establecido por la minga de pensamiento, debía ser transmitido a todos aquellos que quisieran adentrarse en esta sabiduría.

La medicina tradicional forma parte de un conjunto de saberes que están relacionados con las características de origen de los pueblos indígenas y, en particular, con su concepción del mundo, la naturaleza, el cuerpo humano, la salud, la enfermedad, la curación, la muerte (López y Teodoro 2006). Por lo

tanto, la medicina tradicional se construye recíprocamente desde el saber cultural y la conciencia social del grupo.

Entre los yanaconas, la medicina tradicional está estrechamente relacionada con la chagra (huerto casero del yanacona). En ella, además de cultivar los productos de consumo diario —huertas—, también sembraban las plantas que usan en la medicina tradicional de forma cotidiana.

Algunos aprendieron de sus padres el arte de la medicina: preparación de medicinas, métodos anticonceptivos, la sobandería y la chamanería. Como ya hemos mencionado, aunque el nuevo contexto al que se enfrentaron los yanaconas en San Agustín era diferente al de sus territorios de origen, hubo algunas prácticas medicinales que se resistieron a desaparecer, porque se reproducían en el interior de los núcleos familiares de los indígenas yanaconas a través del cultivo de plantas en los huertos. Además, algunas de estas prácticas coincidían con las de los campesinos mestizos del lugar.

Para el campesino de San Agustín era indispensable tener cerca a su finca la huerta con algunos productos para su consumo diario: tomate, cebolla, cilantro, frijol, zanahoria, repollo, plátano, caña y frutales. El yanacona, por su parte, añadió a esta variedad los productos que conformaban la base de su gastronomía —ullucos, habas, maíz morado—, así como especias para elaborar remedios naturales, y que traían desde de sus resguardos de origen,

"...yo tengo en mi huerta las aromáticas de limoncillo, albahaca, también nuestros remedios para cuando los necesitamos. Yo en la casa yo misma hago los remedios para los nietos, pa los hijos, pal marido cuando se enferma; ahí están mis plantas pa cuando les da la fiebre, cuando les da la tos, gripa. Todo eso o pa mí misma"
(Omayra Fernanández Anacona, comunera yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013)

En gran medida, las mujeres fueron las responsables de mantener este saber, pues eran ellas, en compañía de sus hijos menores, quienes se encargaban de sembrar, abonar y cuidar la huerta. Así también lo expone Jair Quinayás,

"...el conocimiento de las plantas, de la relación básica con la parte espiritual, ya lo traían y ellos no lo han perdido, no era sino llamarlos cuando alguien se ponía mal..., entonces ellos ya tenían sus bases" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

El uso de las plantas está relacionado directamente con su cosmovisión. Según López y Teodoro (2006: 23), es importante entender que para las comunidades indígenas la curación no solo está en las plantas sino en el poder que adquieren estas plantas dentro de la cultura, pues "los dioses son los que interceden para que esta planta cure al enfermo". Entre las principales prácticas medicinales indígenas yanaconas podemos mencionar las ejercidas por el yerbatero o aguatero, la partera, el sobandero y el pulsero.

El yerbatero o aguatero posee el conocimiento necesario para establecer qué plantas son las más indicadas curar las enfermedades y cómo se pueden combinar entre ellas para obtener el efecto deseado. Como señala Dídimo Astudillo,

"...ellos reconocen en los orines de la gente las enfermedades que tiene la gente. O usted dice: tengo un dolor de estómago, y el yerbatero llega y dice esta planta y esta planta sirven para esto... ¡tómesela!" (Dídimo Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en Junio de 2013)

Pero la medicina tradicional que preparaba el yerbatero no solo servía para curar. Según Ruby Quinayás, a las mujeres yanaconas que querían dejar de tener hijos, el médico tradicional –o yerbatero– les hacía unas pócimas con:

"...una pepita que le dicen suerte madre, la pepa de aguacate con aguardiente y otras cositas; esas pócimas se las dan en agüitas por bastantes días y ya ni vuelve a tener más bebés" (Ruby Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Otro importante papel dentro de la práctica medicinal que mantuvieron los yanaconas en San Agustín es el de la partera. Generalmente la partera es una mujer –aunque en la comunidad se detectó un hombre con este conocimiento– que tiene como labor hacer controles de los embarazos, preparar a la mujer para el parto y ser la encargada de recibir al bebé. De

acuerdo al trabajo de campo, doña Irene, la madre de Jair Quinayás, es la persona reconocida por la comunidad como poseedora de los mayores conocimientos en partería. Así relata Jair la labor que realiza su madre,

"Desde que empieza el embarazo esa es función de la partera estarle dando sus aguas a la mujer, si el niño está en una posición diferente, o si no entonces ella la coge y la coloca en una sábana la remueve y le cambia posición. También la está palpando para mirar cómo está y ya al final, cuando va a tener el niño, pues es la costumbre, ponerla a cargar para que abran la espalda, para que no batallen en el parto" (Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Por otro lado, el sobandero tiene el conocimiento necesario para manejar lesiones musculares y óseas. Durante el trabajo de campo, pudimos comprobar que los yanaconas aprovechan las reuniones y asambleas generales para que los chamanes o taitas de la medicina "los arreglen" a través de la "sobandería"¹⁴⁸. Mientras se discuten los asuntos del resguardo, es frecuente ver a los médicos tradicionales "trabajándole el brazo, el tobillo, los dedos o manos" a alguno de sus compañeros.

"Cuando a usted se le zafa la mano o se le zafa un pie o la columna cargando, el sobandero se encarga de utilizar las grasas de los animales como la gallina o el armadillo que son aceites calientes, entonces eso sirve para sacar el frío y, al mismo tiempo, para correrle esas porras que se le hacen en el arranque de los músculos hasta que ya quedan bien" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en abril de 2012).

Finalmente, el pulsero es el encargado de controlar la circulación y la tensión. Los problemas de esta índole los suelen asociar a "males de espíritus" que quieren apoderarse de las personas.

"Cuando el pulso está muy arriba es que lo ha cogido un espíritu malo. Por eso el niño llora y no deja dormir por

¹⁴⁸ La "sobandería" es la técnica empleada por el sobandero cuando empieza a tratar a un yanacona. Consiste en untar en la zona afectada cremas naturales —elaboradas por ellos mismos— que producen calor. Luego empiezan a frotar la zona con sus manos puestas directamente en el lugar que produce dolor e inflamación. Una vez la zona afectada tiene el calor suficiente, utilizan más fuerza para ajustar la lesión (Emilio Túquerres, entrevista realizada en octubre de 2013).

la noche. Entonces al pulsero le toca sobarlo y hacerle una limpieza espiritual. Hay que sobarlo y hay que hacerle unos baños con rituales" (Jair Quinayás, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Como señala López y Teodoro (2006:25), las prácticas terapéuticas mágico-religiosas tienen como objetivo "la recuperación de la estabilidad física y moral del paciente con los dioses, ancestros, naturaleza, la comunidad, su familia". Aquí el chamán o médico tradicional es un intermediador entre el mundo sobrenatural y el hombre común.

La sobandería, la partería, y los roles del pulsero y el yerbatero, también hacían parte de la "medicina natural" de los campesinos de San Agustín. Antes de la llegada de los centros de salud municipal, las zonas rurales campesinas se caracterizaban por tener personas "expertas" en la medicina natural que, al igual que entre los yanaconas, estaban al servicio de la comunidad.

Su labor era indispensable en estas regiones y, por lo general, recibían como forma de agradecimiento donaciones o pagos de las familias que acudían a recibir sus servicios. Esta tradición campesina fue desapareciendo con la llegada de los centros de salud municipal; en la actualidad, pocas personas tienen conocimientos en medicina natural.

8.1.4 Mingas de trabajo

Las mingas de trabajo se centran en las actividades agrícolas, viales o de infraestructura que se realizan de forma comunitaria en el resguardo yanacona y que hacen parte de los rasgos culturales que los identifican. Como señala Bartolomé (1997: 92), para las comunidades indígenas la reciprocidad e intercambio son importantes para reproducir la solidaridad grupal, así como para proporcionar emblemas de la identidad colectiva.

Recién fundado el cabildo, las mingas de trabajo fueron importantes para la construcción y arreglo de carreteras del municipio, la yachay wasi —maloca o sede del resguardo— y para la adecuación de espacios donde celebrar las asambleas generales —cocina comunitaria, sanitarios, habitaciones, oficina del cabildo—. Estas obras no solo beneficiaron al yanacona sino también a los

campesinos de las veredas más cercanas. Dídimó Astudillo, así define la minga de trabajo,

"Por decir algo, pues hay un acarreo de postes —madera—, una sacada de cultivos y queda muy difícil hacerlo uno solo, entonces dice la asamblea hagámosle una minga entre 20 o 30 y eso en un día lo hacemos" (comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2013).

El cabildo yanacona de San Agustín ha establecido la rotación de familias o del representante de estas para participar en las mingas de trabajo. Así, cada familia tiene que cumplir al mes un porcentaje de participación en trabajos colectivos. Las mingas de trabajo las propone el cabildo y son aprobadas en las asambleas generales.

La minga de trabajo —como también la minga de pensamiento— es clave en la afirmación étnica del yanacona. Es a partir del trabajo colectivo que toda la comunidad —niños, mujeres y hombres— manifiestan, de forma más clara, su adscripción étnica a la misma. Explicaremos esta idea con el relato del acompañamiento que realizamos de una de sus mingas.

El día 25 de abril de 2012, acompañamos a los yanaconas a una minga de trabajo en la vereda El Estrecho —al suroccidente de San Agustín—. La tarea consistía en extraer madera de la parte alta de una de las montañas de la zona para arreglar la sede del resguardo —o, como ellos la denominan, la yachay wasi—. Mujeres, hombres y niños, de cada una de las familias fueron llegando al punto indicado a las ocho de la mañana. A su llegada, unos y otros se abrazaban como si el otro fuera un familiar que no veían hace muchos años. Momento después, las mujeres se separaron de sus maridos y entre ellas empezaron conversar sobre sus chagras, hijos y maridos. Asimismo, los hombres, mientras afilaban sus machetes y los alambres de la motosierra, entre risas y carcajadas recordaban graciosas anécdotas de la última minga. Mientras esto sucedía, los niños ya jugaban al escondite en el monte. Más que el inicio de una ardua jornada de trabajo, aquello parecía el reencuentro de unos parientes a punto de dar comienzo a un festejo de integración familiar.

La llegada del gobernador del resguardo con bolsas con los ingredientes para preparar la comida y lazos, machetes y palas, estableció el punto de inicio de la jornada. El taita Emilio Túquerres, mambeando hojas de coca y fumando tabaco, entró primero al bosque y pidió permiso a la "madre tierra" para cortar los árboles. Los demás, en silencio, escuchaban sus palabras y, una vez terminado el ritual, empezaron con sus trabajos.

Las mujeres se dirigieron a la casa del gobernador y empezaron a distribuirse las tareas para la preparación de la comida —recolección de alimentos, obtención de leña, encendido del horno y preparación de los alimentos—. Todo ello estaba acompañado de risas y largas conversaciones. A lo largo de todo el trabajo de campo realizado para esta investigación, nunca antes se había visto a las mujeres en una actitud tan relajada como se manifestaban en esta ocasión. Según ellas, este "espacio las liberaba de sus cotidianas jornadas de trabajo en sus respectivas familias".

Sin embargo, vale la pena resaltar que el papel de hombres y mujeres en la minga de trabajo seguía reproduciendo las relaciones de género que existen en los núcleos familiares. Mientras los hombres se dedican al trabajo que mayor fuerza requiere —agricultura, construcción y ganadería—, las mujeres son las encargadas de la recolección de alimentos, preparación de la comida y el cuidado de los hijos más pequeños. Lo que cambiaba en estas mingas era que sus trabajos lo realizaban de forma colectiva dando cabida al compadrazgo y la compañía en la realización de las mismas tareas.

Por otro lado, los niños se dividieron en dos grupos: los de mayor edad estuvieron acompañando a los hombres para aprender con ellos la extracción de madera, mientras los más jóvenes jugaban cerca a la casa donde estaban las mujeres y hacían oficios que no requerían de mucho esfuerzo —transporte de leña, recolección de cilantro, cebolla y yuca en la chagra—. Estos últimos también escuchaban las enseñanzas de sus madres, quienes les iban explicando qué planta estaba lista y la forma más adecuada para extraer el fruto.

Mientras todo esto ocurría, hombres y mujeres bebían chicha, según ellos, para tener más fuerza y vigor en su trabajo.

Para la hora del almuerzo, los hombres y los niños fueron los primeros en comer. Las risas contagiaron a toda la comunidad cuando uno de los comuneros, con barro en sus botas, sudado y algo agitado, declaraba: "y en el pueblo dicen que los indios somos flojos".

Después de un corto receso, los hombres volvieron a su trabajo y las mujeres salieron al patio para comer, sin interrumpir la extensa conversación que mantenían desde la mañana.

Aunque para los yanaconas, mujeres y hombres cumplen un papel importante en las mingas de trabajo, es a este último a quien se le reconoce aún más el esfuerzo que realiza durante la jornada. Según las mujeres yanaconas, los hombres comen primero porque el trabajo que realizan es más fuerte que el de ellas por lo que "necesitan más energías". Una situación que también se refleja en el interior de los hogares donde el machismo -del hombre y la mujer- desconoce y subvalora el trabajo de las mujeres.

Al terminar la jornada, los hombres llegaron a la casa, dejaron las herramientas y algunos cogieron los instrumentos y empezaron a tocar. Las mujeres sirvieron más chicha y, después de un rato, hasta el más pequeño se puso a danzar alrededor de los músicos.

Para el indígena yanacona Yber Omen, la minga de trabajo es uno de los momentos más importantes de la comunidad:

"...uno va a trabajar pero, sobre todo, para pasar un rato en familia yanacona. Acá nadie viene bravo porque le toca trabajar. Todos sabemos que vamos a integrarnos, y ¡claro! también a trabajar. Pero la gente viene contenta. Es como cuando papá le dice a uno: 'mijo, ¿me ayuda con el cultivo?' Pues uno le dice que sí, porque es mi familia" (Yber Omen, exgobernador yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2014)

Las mingas de trabajo son espacios de encuentro, aprendizaje, socialización, donde más se hace evidente la pertenencia a la comunidad yanacona. Son jornadas de trabajo que están acompañadas de la actitud festiva, alegre y de compadrazgo que caracteriza a este grupo étnico. Siguiendo a Bartolomé (2004:85), la minga de trabajo se establece como "una aproximación a la vida colectiva en la que los significados culturales son visibles como conductas concretas". Plutarco Cisneros (1980: 105) se refiere así al término minga desde el plano social y cultural de una comunidad:

"El hecho de participar en una minga significa participar en el mantenimiento de la conciencia colectiva del núcleo social, ya que es la tradición lo que motiva y mantiene este hecho social".

Pero también en la comunidad existe otra minga de trabajo que no compromete a toda la comunidad y nace de la iniciativa de cualquier comunero: "el cambio de mano". Esta forma de trabajo consiste en que una familia puede solicitarle a otras su ayuda para desarrollar actividades como la construcción de viviendas, siembra o recogida de cultivos o rocerías de potreros. En contrapartida, la familia que recibe la ayuda devuelve a las otras la fuerza de trabajo cuando sea necesario.

"Eso lo hacemos para ayudarnos entre nosotros mismos en cuestiones de los lotes, los cultivos. Porque a veces uno tiene que recolectar rápido una cosecha o, si no, se pasa. Y si uno no tiene plata para contratar trabajadores ¿qué hace? Pues uno le pide el favor a otros y así uno se ayuda por acá" (Guido Mamian, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

El "cambio de mano" es una práctica que los yanaconas realizaban en sus resguardos de origen, por ello, lleva el aval del cabildo y es muy usual dentro de la comunidad. En ella también la mujer participa en la finca del vecino —si es necesario— cumpliendo algunas de las tareas asignadas socialmente y culturalmente por su condición de género como, por ejemplo, las labores en la cocina. Al igual que en la minga de trabajo, en el cambio de mano también se reproducen relaciones de género -especialmente machistas- en donde las

labores de las mujeres se relacionan con el hogar y donde el trabajo del hombre es más valorado.

La minga de trabajo y el cambio de mano, representan dos símbolos económico-culturales del yanacona. Pero cabe señalar que, en San Agustín, ambas prácticas también las desarrollaba el sector campesino incluso antes de la conformación del resguardo.

Las mingas de trabajo campesinas eran una estrategia que, bajo el nombre de "trabajo comunitario", habían implementado ya las juntas de acción comunal. Se trataba de una jornada de trabajo en la que los hombres debían cumplir un deber ciudadano con el municipio —o la vereda—. Especialmente, los trabajos comunitarios de las JAC buscaban desarrollar acciones para el beneficio común de los campesinos: arreglo de carreteras, construcción de puentes y de sedes educativas, instalación de las redes eléctricas de la zona, entre otras.

Ilmo Chito, indígena yanacona, quien llegó San Agustín en la década del ochenta y participó activamente en las Juntas de Acción comunal, así establece la diferencia entre las mingas de trabajo yanacona y los trabajos comunitarios de las JAC:

"...es que allá nos tocaba. El presidente —de la JAC— nos decía: 'es que ustedes tienen que colaborar porque es su deber como campesinos'. Y uno pues colaboraba porque uno sabía que uno mismo iba a salir beneficiado. Pero no era con el amor y la alegría que uno tiene cuando es una minga indígena. Ahí sí, hasta el perro es el primero que se alista" (comunero yanacona, entrevista realizada en febrero de 2014).

Este indígena pone de manifiesto que, mientras el trabajo comunitario es impositivo y se relaciona con el "deber" como ciudadano, la minga que realiza su comunidad entraña valores culturales que unen y caracterizan al yanacona. Aunque ambas acciones tienen un mismo objetivo —trabajar por un bien común—, la minga tiene una carga afectiva que hace que se entienda como el parámetro fundamental para la expresión de un ser social distintivo.

Por otro lado, el "cambio de mano" también fue una actividad que existió en la zona rural de San Agustín, especialmente al interior de las familias campesinas. Don Edelmiro Muñoz es un campesino de la vereda El Obispo, ubicada al noroccidente de la cabecera municipal de San Agustín. Recuerda que, siendo él joven, su padre le cedió una parte de su finca para que allí él viviera junto a su familia. Sin embargo, aunque tenía tierra, no alcanzaba a trabajarla él solo. Esta situación era similar en el caso de sus dos hermanos. Tal circunstancia los llevó a aplicar la estrategia que habían aprendido de su padre,

"Mi papá se reunía con mis tíos y definían trabajar tres días para cada uno. Eso lo hacían sobre todo cuando tocaba recolectar café. Así sí sacaban toda la cosecha rapidito. Lo importante era hacerlo rápido y así lo hacían. Eso hicimos con los otros dos —refiriéndose a sus hermanos— y ahí sí le rinde a uno" (Edelmiro Muñoz, campesino de San Agustín, entrevista realizada en diciembre de 2014)

Pero, si bien esta práctica era reconocida en San Agustín, se desarrollaba especialmente al interior del núcleo familiar —en ocasiones con otras familias, cuando había fuertes relaciones de compadrazgo—. Según Gabriela Schiavoni (2001: 22), esta práctica se suele presentar al interior de las familias campesinas porque

...la producción familiar como orden moral (la "campesinidad") implica que la tierra, el trabajo y la familia, los principales factores de producción, se conciben en términos no —mercantiles.

Por ello, señala Schiavoni, el intercambio de jornales —o "cambio de día" en el caso estudiado por la autora— es un tipo muy difundido de prestación al interior de las familias porque se emplea con fines prácticos y "no principalmente como un lenguaje de transfiguración de la economía" (Schiavoni 2001: 22).

8.1.5 Religión y vírgenes remanecidas

Con respecto a la tradición religiosa, los yanaconas de San Agustín mayoritariamente profesan la religión católica: "ya la religión la llevamos porque los papás de nosotros han sido católicos toda la vida" (Olimpo Hoyos,

comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012). Sin embargo, en los últimos años otras organizaciones religiosas han llegado al resguardo. En este sentido, Jair indica que, desde los inicios del cabildo, las autoridades nunca les han cerrado las puertas a los yanaconas que han querido pertenecer a estos grupos religiosos –evangélicos, cristianos, protestantes, entre otros—. Pese a ello, los problemas han surgido ante la propuesta de estas organizaciones religiosas de rechazar las tradiciones culturales indígenas

"Eso han llegado otras religiones que les impiden estar en lo de nosotros –refiriéndose a las tradiciones yanaconas— porque lo de nosotros era la chicha, la danza, el baile, y entonces a ellos eso no les gustaba. Decían que eso era pecado en su religión y que mejor se salían. Entonces nosotros pues con lástima, pero si ellos no querían estar incluidos en eso pues nos tocaba lastimosamente dejarlos ir" (Ruby Quinayás, comunera yanacona, julio de 2012).

En torno a ello Elvia Quinayás recuerda,

"...es como los de arribita de la casa grande, cuando llegaron eran danceros todos y vea ahorita ninguno, y doña Ermila ya no quiere colaborar en nada por culpa de la religión" (Elvia Quinayás, mayora y comunera yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Estos grupos religiosos suelen tener aceptación entre algunos yanaconas porque, dentro de sus apuestas ideológicas, está la recuperación de los roles tradicionales de género en el hogar, para hacer frente a algunos problemas sociales que se han generado dentro del resguardo: machismo, alcoholismo y desarticulación familiar. Así, los grupos religiosos se convierten para estas familias en salvadores de la persona y del hogar "tradicional". Como señala Martin (1991: 42), compartir estas creencias "reforma la psiquis, cambia las prioridades personales, constituye redes, impone disciplinas".

Para los taitas Jair Quinayás y Emilio Túquerres, cristianos, evangélicos, protestantes y católicos pueden ser yanaconas. A su vez, aseguran que quien quiera serlo solo debe dar prioridad a sus tradiciones por encima de la religión. Sin embargo, la adscripción religiosa –especialmente en aquellas

organizaciones que recientemente han llegado al territorio— ha generado conflictos en el resguardo,

"...acá la gran mayoría en el resguardo es católica, por eso, la gente que quiera puede ser evangélica o cristiana, acá no hay problema por eso. Pero se han presentado cosas como: yo no puedo bailar, porque eso es malo; yo no puedo tomar chicha, porque eso es malo; o yo no puedo ir a la asamblea del resguardo porque tengo asamblea cristiana. Entonces incumple con nuestra forma de ser" (Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

"...hay un momento en que la gente dice si es indígena o evangélico, porque la gente no sabe llevar las dos cosas al mismo tiempo" (Emilio Túquerres, Entrevista realizada en junio de 2012).

Martin (1991) sostiene que la situación conflictiva que se presenta al interior de las comunidades étnicas entre la identidad indígena y la religiosa se debe a que los grupos religiosos operan en el plano de la cultura imponiendo nuevas prácticas, nuevos estilos de vida, nuevas formas de actuar, etc. En el caso yanacona, estas prácticas religiosas chocan con sus tradiciones y, a su vez, plantean traicionar su lealtad étnica (Bartolomé 2004).

De todos modos, esto no significa que otras religiones no puedan imbricarse en la cultura de un pueblo indígena y, desde allí, fortalecer la movilización cultural; de hecho, muchas investigaciones han mostrado lo contrario. Un ejemplo de esto son los grupos pentecostales que llegaron a las comunidades de Caiñicu y Maiquillahue al sur de Chile, y formaron nuevas asociaciones indígenas participando simultáneamente en lo político y en "lo mapuche"; o en la zona del Chimborazo, en el Ecuador, donde el modelo de vida cristiano se planteó como el "mejoramiento de la cultura". Lo que se aprecia en el caso yanacona de San Agustín es que sus líderes han preferido reconstruir su identidad desde la ancestralidad, apartándose del catolicismo popular o de cualquier otra organización religiosa. Jair Quinayás y Emilio Túquerres —mayores y representantes etnopolíticos de la movilización yanacona de San Agustín— son conscientes de que la gran mayoría de

comuneros yanaconas son católicos, y ven en esta religión cierto impedimento para continuar con sus prácticas culturales,

"Es que una cosa son los católicos y otra los cristianos. Los cristianos y evangélicos atrapan a la gente y no los dejan ser otra cosa. En cambio, los católicos sí pueden ser yanaconas" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en diciembre de 2014)

"...muchos son católicos —refiriéndose a los yanaconas de San Agustín—. Ya están acostumbrados. Como también lo eran en Caquiona. Pero, fíjese, allá se podía ser ambas cosas. Lo que pasa es que creemos que no somos ni católicos, cristianos ni evangélicos, eso fue impuesto. Pero tampoco vamos a pelear con la gente" (Jair Quinayás, entrevista realizada en diciembre de 2014).

Al respecto, Ruby Quinayás señala que su fe católica no la coarta a la hora de realizar sus celebraciones tradicionales, como sí lo hacen las otras religiones. Al respecto, así se refiere

"...mis padres son católicos y mi marido es católico y nosotros siempre hemos llevado la religión católica aquí. En sí se sabe que la religión católica también marca los límites hasta donde uno puede ser y todo eso, pero uno se sale de ahí —refiriéndose a la iglesia— y se sigue rumbiando, ¡ja ja ja!" (Entrevista realizada en julio de 2012).

La gran mayoría de yanaconas en San Agustín acuden a misa los domingos, cuando bajan de sus fincas o cuando el cura va las veredas — invitado por la junta de acción comunal—. También celebran bautizos, matrimonios y entierros según el ritual católico, pero estos eventos, por lo general, terminan con música, baile y chicha. En este caso, la filiación étnica yanacona continúa, y la religión católica se incorpora de manera natural a su cultura.

Como ya mencionamos en capítulos anteriores, la religión católica fue impuesta al yanacona desde la Conquista y, hasta la fecha, su influencia ha permanecido viva en los cabildos coloniales, aunque con claros signos que indican una redefinición (Zambrano 2000), como son las denominadas vírgenes remanecidas, "patronas" de los territorios o resguardos coloniales en el Macizo

Colombiano. Según queda reflejado en nuestro material etnográfico, una familia que migró a San Agustín en el año 1950 celebra desde hace 20 años la "alumbranza" de la Virgen de las Lajas¹⁴⁹ – todos los primeros de septiembre – . Cabe señalar que en este caso específico, esta tradición no obedece a un "remanecimiento" –o aparición– de la virgen en el propio municipio de San Sebastián en el Cauca, donde está ubicado el resguardo colonial, sino a que es la patrona de la iglesia del pueblo San Sebastián de la Virgen de las Lajas, en el Cauca. Hacemos referencia a esta tradición que solo mantiene dicha familia porque esto nos ayudará a argumentar cómo la religión católica se ha reconfigurado entre los yanaconas de manera tal que, a pesar de que la gran mayoría de indígenas no continuaron con esta celebración, hablar de las vírgenes remanecidas es sinónimo de respeto para el yanacona.

La señora Rosalía Cajibío y el señor Jorge Astudillo emigraron desde el departamento de Cauca en busca de tierras que les permitieran garantizar un mejor futuro a su familia. Jorge Astudillo conoció San Agustín debido a que su familia se dedicaba, además de a la agricultura, al comercio de sal y coca entre ambos territorios. Ya radicado en San Agustín, trabajó un tiempo como jornalero en las grandes haciendas del municipio y, al cabo de unos años, compró un terreno. Luego, llevó a la señora Rosalía a San Agustín, lugar donde formaron su familia. Jorge y Rosalía se habían criado en el resguardo de San Sebastián, y sus familias les infundieron la fe del catolicismo.

"Mis papás eran muy católicos, nos enseñaron que tocaba rezarle a dios y la virgencita. Íbamos a misa todos los domingos, comulgábamos y entre todos celebrábamos la alumbranza de la Virgen de las Lajas. No había una que nos perdiéramos" (Rosalía Cajibío, comunera yanacona, entrevista realizada en abril de 2013).

"Los alumbrados en San Sebastián eran con buena música y se rezaba y se tocaba toda la noche. Era toda una fiesta de devoción. Eso era ordenado por el cabildo, no era sino que diera la orden el cabildo que teníamos que alumbrarlo y salía toda la gente a las calles a cargar a la

¹⁴⁹ Según cuenta la tradición, la virgen se le apareció a la indígena María Mueses de Quiñones en el siglo XVIII. La "alumbranza" de la virgen aconteció en el departamento de Nariño, en la frontera con Ecuador.

virgencita" (Jorge Astudillo, comunero yanacona, entrevista realizada en abril de 2013).

En San Agustín, Jorge y Rosalía se dieron cuenta de que las fiestas patronales eran diferentes a las de San Sebastián. Se llamaban las fiestas de "Nuestra Señora del Carmen" y "Nuestra Señora de Lourdes". Aunque empezaron a participar de estas celebraciones, a inicios de septiembre siempre bajaban a la iglesia del pueblo para rezarle a su "virgencita de las Lajas". Años más tarde, por su propia cuenta, empezaron a realizar el "alumbrado" de su virgen en San Agustín.

"Acá en el pueblo solo Rosalía y yo hacemos el alumbrado. Invitamos al padre y, claro, como es una fiesta religiosa, él nos acompañó. Invitamos a la gente y vinieron de San Lorenzo, del Alto del Obispo —veredas de San Agustín—, del pueblo —casco urbano— y hasta de Pitalito —municipio más próximo a San Agustín—" (Jorge Astudillo y Rosalía Cajibío, entrevista realizada en abril de 2013).

La fiesta religiosa fue institucionalizada el primero de septiembre. Para esa fecha, gente de distintas partes de la región —especialmente migrantes del municipio de San Sebastián que hoy viven en el sur del Huila— asisten a la casa de Jorge y Rosalía. La gente llega por la tarde y, durante toda la noche, entre antorchas y fogatas, rezan, bailan y comen en honor a la Virgen de las Lajas.

"...acá vienen carros y carros de gente que vienen de varias partes y que quieren rezar. Y acá se les trata de atender en lo que más se puede. Nosotros ahorramos todo el año para la celebración, matamos marranos y gallinas y hacemos olladas de sancocho para que la gente se alimente. Cuando les entra sueño acá en la casa se acuestan en el piso a dormir, luego se levantan y siguen rezando" (Jorge Astudillo y Rosalía Cajibío, entrevista realizada en abril de 2013).

Según Jorge Astudillo, desde que existe el resguardo yanacona en San Agustín, el cabildo solo colabora de vez en cuando con la música —chirimías— y la gran mayoría de comuneros asisten a esta tradición por cuenta propia. Para Jair Quinayás, estas celebraciones son respetadas y aceptadas por el resto de yanaconas, pero también aclara que no son impulsadas desde el resguardo

porque son vírgenes que pertenecen a los territorios coloniales y no específicamente a San Agustín.

Sin embargo, la falta de devoción y el no querer gastar dinero en comida, constituyen para Rosalía y Jorge las razones por las cuales ningún otro yanacona que hoy habita en San Agustín quiere continuar con la tradición que ellos desarrollan cada año.

"...pero uno no gasta con los santos, no es gastar, porque uno debe compensar el que ellos a uno lo ayudan también. La verdad, a la gente no le gusta es gastar un almuerzo o la comida" (Rosalía Cajibío, entrevista realizada en abril de 2013).

El caso de esta familia nos lleva a detenernos en el análisis de la relación entre religión e identidad. Iniciaremos señalando que este ejemplo nos muestra cómo la religión católica ha sido reconfigurada hasta el punto de hacerla "propia al compatibilizarla con los códigos preexistentes" (Bartolomé 2004:112). Para Jorge y Rosalía, la religión no fue un obstáculo para continuar con la tradición cultural, porque ella responde simultáneamente a su afiliación étnica.

Por otro lado, aunque solo esta familia auspicia la celebración de la virgen, muchos yanaconas participan en ella. Hablar de las vírgenes remanecidas en San Agustín provoca un efecto de "disparador de la memoria" (Pizarro 2006), transporta al yanacona a su lugar de origen, a su familia y a su cotidianidad pues, como señala Bartolomé (2004:115), aún fuera del territorio "los santos siguen proporcionando una identificación colectiva".

Pese a ello, como ya hemos sugerido al inicio de este capítulo, para los líderes indígenas de San Agustín la identidad yanacona se sustenta desde el retorno a la cultura de origen y, también, desde la reconstrucción de un pasado ancestral -más allá de aquellas tradiciones que identifican a su pueblo-. De esta manera, consideran que la religión católica fue, en gran medida, la causante de la pérdida de su tradición cultural "pura". Así, al tener la oportunidad de reconstruir su cultura en el nuevo espacio social y político -resguardo de San

Agustín-, se opta por retornar a elementos prehispánicos¹⁵⁰ para dar forma a su identidad desligando, en este caso, cualquier vínculo cultural con la religión católica¹⁵¹.

8.1.6 Reconstrucción del imaginario de la ancestralidad: "ancestralidad genérica"

Según el estudio realizado por Patricia Lopera (2008) y Carlos Vladimir Zambrano (1995) sobre el pueblo yanacona en el Cauca, nos muestra que las comunidades de los resguardos tradicionales no han construido su identidad étnica exclusivamente en torno a ese agregado de elementos prehispánicos porque: a). Muchos de estos elementos han desaparecido (su lengua ancestral); b). No recordaban ni tenían referencias claras de su denominación original; c). Han sustituido los vestidos de lana por trajes industriales; d). Muchos no mantienen la propiedad colectiva de la tierra. Tal aseveración de dichos autores, pone de manifiesto una carencia en las bases culturales propias o ancestrales en el seno de la comunidad (Lopera 2008:158).

En este sentido, para conocer cuáles son aquellos elementos prehispánicos de los cuales se apropian yanaconas de San Agustín para reconstruir su identidad "ancestral" analizaremos los rituales sagrados del Inti Raymi o celebración del solsticio de verano (del 21 al 24 de junio) y el Kapac Raymi o celebración del solsticio de invierno (21 de diciembre) en relación con el calendario del Imperio Inca. Eventos que celebran la comunidad yanacona de San Agustín que nos permiten apreciar elementos culturales -muchos de ellos

¹⁵⁰ Adoraciones al Dios Sol y la Madre Tierra, apropiación de rituales de otras comunidades indígenas de los Andes, ceremonias de agradecimiento a los espíritus de las culturas milenarias que "habitan en el nuevo territorio", prácticas medicinales con plantas con "poderes especiales" - como el yagé del Amazonas-, etc. Muchas de estas prácticas culturales no pertenecen a costumbres y tradiciones prehispánicas yanaconas. Como veremos en siguientes párrafos los yanaconas de San Agustín han creado estrategias para apropiarse de rasgos culturales de otras comunidades indígenas para reconstruir su identidad.

¹⁵¹ Sin embargo como ya hemos señalado, los líderes yanaconas de San Agustín son conscientes que la gran mayoría de su comunidad participan de ceremonias católicas. En este sentido respetan la adscripción religiosa de los comuneros y paralelamente realizan un ejercicio de concientización cultural hacia el retorno a elementos simbólicos prehispánicos para definir su identidad.

diferentes a los que caracterizan su comunidad de origen- desde los cuales los líderes yanaconas insisten se configura su identidad. En dichas ceremonias registramos en nuestro diario de campo lo siguiente:

...La celebración del Inti Raymi se inició a las 8:30 de la mañana en la sede del resguardo, donde un chamán —taita Emilio Túquerres— dio la bienvenida en la maloca o yachay wasi. Dentro de ella, más de cincuenta personas, de todas las edades, estaban preparadas para acompañar la ceremonia, entre ellos, cerca de diez niños y jóvenes que integraban el grupo de música del resguardo. Mientras el taita, guía de la celebración, pronunciaba oraciones a la madre naturaleza en quechua, los demás, formando un círculo alrededor de él, íbamos danzando al son del tambor. Provisto de las banderas representativas del cabildo mayor y del resguardo yanacona de San Agustín, como también de semillas y plantas medicinales, el guía detuvo la música para hacer la presentación de la celebración y, a continuación, saludar uno a uno a los presentes, mostrándonos a los investigadores su especial agradecimiento por asistir al evento. Nos hizo saludar a cada uno de los compañeros que estaban presentes en la ceremonia. Luego, salimos de la maloca y, en fila, lo seguimos en una caminata de 45 minutos por los senderos de las montañas, mientras el grupo de música seguía tocando. La caminata terminó a la orilla de uno de los ríos que atraviesan los nudos montañosos del Macizo Colombiano. Allí, volvimos a hacer el círculo y nuestro guía volvió a hablar en quechua a la madre naturaleza. Danzamos sin perder la forma del círculo que rodeaba al chamán y recibimos de sus manos hoja de coca molida, la cual tragamos. Seguidamente, cada uno de los participantes pasamos por el centro del círculo donde se encontraban algunos granos, hierbas y ofrendas que los yanaconas habían cosechado durante el año para ir depositándolos en el río como agradecimiento a la madre naturaleza por los favores recibidos. Mientras nos metíamos dentro del río para entregarle las ofrendas, internamente cada uno realizaba una oración de agradecimiento. Al terminar, entre todos preparamos la olla comunitaria, comimos, bebimos chicha y bailamos. La jornada culminó a las 5 de la tarde (Diario de campo, 23 de junio de 2012).

Para celebrar el Kapac Raymi, el día 20 de diciembre se convocó una reunión en la yachay Wasi donde, alrededor de la tulpa, se explicó el sentido del Kapac Raymi y se reflexionó sobre el papel del resguardo en San Agustín y se preguntó a los asistentes — entre los cuales estaban indígenas yanaconas de San Agustín y de los resguardos coloniales, mestizos, estudiantes de diferentes

partes de país y taitas de la comunidad indígena de los Pastos (límites con el Ecuador) — cómo veíamos el resguardo y cuál era el interés de participar en la celebración. La reunión duró 5 horas durante las cuales se bailó chirimía, se mascó coca y se purificaron los cuerpos con humo. Al día siguiente desde las 10 de la mañana nos volvimos a congregarnos en la maloca junto a más yanacunas que bajaron de sus lotes para asistir a la reunión. Cada uno traía una ofrenda: comida, productos de sus cultivos, chicha, tejidos, etc. De allí, se dirigieron al "Alto del Lavapatas" —restos arqueológicos ubicados dentro del Parque Arqueológico de San Agustín—. A medida que se acercaban al parque, los líderes empezaron a comentar la posibilidad de eventuales conflictos para entrar en él pues, en los últimos tiempos, se habían enfrentado a las autoridades de dicho parque. Sin embargo, no hubo ningún problema. Ya en el sitio indicado, se hizo un círculo, se bailó, se alabó a la madre tierra y al padre sol, y se invitó a participar a la gente que sigilosamente se acercaba para apreciar la ceremonia — muchos de ellos, extranjeros de visita en el parque—. Toda la ceremonia fue liderada por un taita de la comunidad yanacuna de Río Blanco en el Cauca, otro taita de la comunidad indígena de los Pastos en el departamento de Nariño, y Emilio Túquerres, taita del resguardo de San Agustín en el Huila. Luego, se bajó al sitio conocido como el "Lavapatas" —riachuelo, cuyo fondo está tallado con figuras precolombinas—. Allí se realizaron bautizos, no solo a los yanacunas de San Agustín, sino también a todos los asistentes que quisieron. Muchos mestizos y turistas, junto a sus hijos, fueron bautizados durante el encuentro. Luego, todos se dirigieron hacia la maloca y allí se compartió la comida. Más tarde se socializaron historias del pueblo yanacuna, se compartieron experiencias, hubo música, baile y chicha. La celebración terminó a las 3 de la mañana (Diario de campo, 20 y 21 de diciembre de 2013).

El Inti Raymi y el Capac Raymi son los dos eventos anuales de mayor carga espiritual para los yanacunas de San Agustín. Según Emilio Túquerres, taita del resguardo de San Agustín, estos rituales se remontan a su pasado ancestral —"el Imperio inca"—, de donde son originarios la mayoría de los pueblos de los Andes.

"...son unas fiestas que son muy originarias para nosotros y muy respetuosas también, porque son las fiestas de agradecimientos a la madre tierra por dejarnos vivir, deberían ser como fiestas originarias en todo el

mundo, me refiero a los pueblos blancos también"
(Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista
realizada en junio de 2012).

Si bien estas ceremonias son sagradas para los indígenas yanaconas de San Agustín, como lo ha señalado Emilio Túquerres, de las más de cuatrocientas personas que conforman el resguardo, solo entre veinte y treinta asistieron al Inti Raymi. Yber Omen, exgobernador del resguardo, justifica la ausencia de sus compañeros de la siguiente forma:

"Unos viven por la vereda de Arauca, otros por el Estrecho, y eso es entre una hora y dos caminando para llegar al sitio donde realizamos el ritual. Todos fueron convocados, pero ya el cabildo les preguntará los motivos de porqué no vinieron" (Yber Omen, entrevista realizada en diciembre de 2013)

Aunque la asistencia a esta celebración fue baja, en el seguimiento de campo se constató que en otras celebraciones similares hubo mayor asistencia. En estos ritos es usual escuchar la lengua quechua. Aunque no es un diálogo fluido, sí es habitual que el chamán o taita pronuncie plegarias en esta lengua y que los demás respondan también en quechua. Es en esos espacios —y en nombres y apellidos— donde se ha conservado su lengua, aunque insisten en la necesidad de rescatarla a través de la educación propia. Como señala Giménez (2000), citando a Anderson (1983), "el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral que lo enlaza con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte" (Giménez 2000:21). Una estrategia que se imbrica con su apuesta política hacia la reconstrucción cultural yanacona, y que forma parte del conjunto de estrategias para la reafirmación étnica de los pueblos originarios de América Latina. Para Bartolomé (2004), muchos pueblos que han perdido su lengua —refiriéndose a algunas comunidades indígenas mexicanas— "acuden hoy a un léxico reducido para abanderar sus procesos de identidad".

Para Jhon Alirio Córdoba, profesor yanacona de la vereda Nueva Zelanda en San Agustín, el rescate de la lengua es

"Una de nuestras estrategias para retornar a nuestra ancestralidad. Si la volvemos a rescatar, damos un gran paso en la reconstrucción de nuestra cultura. Por eso, buscamos que en todos los espacios esté la lengua. Por eso, buscamos una educación propia para desde allí mismo enseñarla" (Alirio Córdoba, entrevista realizada en Junio de 2012).

Precisamente, el reforzar los rasgos culturales que se mantienen vigentes, y la labor de reconstrucción de la identidad desde la ancestralidad son los motivos que han llevado a los yanaconas a invitar a taitas de otros resguardos y culturas indígenas a que apoyen las celebraciones de Inti Raymi y Capac Raymi.

El Capac Raymi se distinguió del Inti Raymi por su mayor carga de ritualidad, propiciada por la presencia de los taitas. Con ritualidad nos referimos al uso constante de la lengua, plantas medicinales, invocación de dioses, danzas, chirimías, alabanzas, así como la participación de tres taitas en un solo ritual. Jair Quinayás explica por qué fue invitado un taita de otra comunidad indígena a los rituales yanaconas,

"Somos culturas hermanas —refiriéndose a los indígenas de los pastos— que compartimos cosas similares: la lengua, el Inti Raymi, el Capac Raymi, el Coya Raymi, vivir como pueblos con nuestros ancestros. Ellos han podido mantener más claro su pasado y nos pueden ayudar a reconstruirlo mejor acá" (Jair Quinayás, entrevista realizada en diciembre de 2013).

La participación de estos taitas, promovida desde el mismo cabildo, corrobora la tesis de Patricia Lopera (2008) y Carlos Vladimir Zambrano (1995), quienes exponen que los yanaconas —en el Cauca— no han construido su identidad étnica exclusivamente en torno a ese agregado de elementos prehispánicos, pues muchos fueron borrados a lo largo de la historia. Una característica que hemos encontrado también en los indígenas yanaconas de San Agustín. Así, la necesidad de invitar a taitas de otras comunidades surge con el fin de agregar elementos culturales —o retornar a un pasado— que, si bien no son propios de la comunidad, sirven para reconfigurar el imaginario de una ancestralidad yanacona o "ancestralidad genérica", término que utilizaremos metodológicamente para referirnos a esta situación.

Otro hecho que muestra cómo se construye la "ancestralidad genérica" en los yanaconas también se evidenció en el marco de la celebración del Capac Raymi, cuando los taitas invitaron a algunas personas allegadas a la comunidad a tomar junto con ellos el yagé¹⁵² –ayahuasca– o medicina, como lo llaman los indígenas. El yagé llegó –del Amazonas– al territorio de San Agustín –Andes– debido a los intercambios medicinales que realizan los indígenas –especialmente médicos tradicionales– con otras comunidades. De esta manera, de vez en cuando llegan al resguardo de San Agustín médicos tradicionales del Amazonas a compartir esta tradición con ellos. Tomar medicina es, para el taita Emilio Túquerres, tener lucidez del trasegar como indígenas y un acto espiritual que les permite conectarse con sus dioses. Esta tradición llegó al territorio hace menos de cinco años.

De esta manera, la identidad –o etnogénesis (Rodríguez, 2004)– yanacona en San Agustín se nutre de otras influencias culturales indígenas andinas y amazónicas, pero también de las nuevas configuraciones etnopolíticas que empiezan a desarrollar en San Agustín.

Pero una de las acciones simbólicas más representativas que llevaron a cabo los yanaconas –en ambas ceremonias–, haciendo alusión a su "ancestralidad genérica", tiene que ver con explicar la presencia yanacona en el nuevo territorio basada en el hecho de considerarse herederos de la cultura milenaria de San Agustín¹⁵³. En ambas celebraciones, el discurso de los líderes

¹⁵² Poción amazónica de la planta banisteriopsis caapi que puede producir en quien la consume un estado de conciencia muy lúcido y visiones. Esta poción ha sido utilizada originariamente por pueblos indígenas de la Amazonía de Brasil, Perú y Bolivia.

¹⁵³ Según los historiadores Camilo Francisco Salas y Ramiro Rengifo Cano (1986:16), siguiendo al arqueólogo Luis Duque Gómez (1964), la cultura de San Agustín data del tres mil (3.000) antes de Cristo y se caracteriza por "un desarrollo de la estatuaria lítica monumental asociada a un intenso culto funerario que se manifiesta demás en la construcción de grandes enterramientos destinados a las necrópolis artificiales, las cuales cubren las cámaras mortuorias revestidas con grandes lajas y sarcófagos monolíticos". Una cultura que, para los autores, simboliza uno de los grandes enigmas del pasado aborigen de América pues no se ha podido establecer: ¿Quiénes eran?, ¿De dónde vinieron?, ¿Cuáles fueron las causas de su desaparición?, ¿Cuáles eran las relaciones raciales o culturales con otros pueblos de la América aborigen?, entre otras.

yanaconas daba cuenta de la herencia ancestral que ellos han recibido de los indígenas que habitaron estas tierras.

"...hace más de cinco mil años que siempre han vivido acá nuestros ancestros. Aun cuando no sean de la misma etnia, nos han dejado esas huellas, esos rastros, donde los mismos espíritus de ellos nos están diciendo y nos están guiando sobre qué tenemos que hacer para nosotros seguir continuando en ese proceso de resistencia" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Según estudios empíricos de Fredy Chicangana, escritor y líder yanacona del resguardo de Río Blanco en el Cauca, esta relación precolombina une al yanacona con la cultura milenaria,

"... nos pertenece a todos y, cuando digo a todos, no es solamente a los indígenas yanaconas, es a todos los que poblaron estos territorios porque en un estudio que estoy haciendo, esta monumentaria tiene mucha relación con Tiahuanaco y Tiahuanaco es la zona de origen quechua y yo he encontrado alguna simbología muy similar en Tiahuanaco a la de acá. Ahora de que a mí me acepten los estudios pues tengo que hacer un estudio científico y toda esa vaina" (Fredy Chicangana, entrevista realizada en abril de 2013).

Sin embargo, el hecho de realizar la celebración del Capac Raymi en las instalaciones del parque arqueológico —primera vez que se realiza en este lugar—, tenía como fondo, además de una razón cultural, dos intenciones políticas: primero, expresarle al pueblo y al turista la relación que el yanacona mantiene con la cultura milenaria, desvirtuando los señalamientos a los que han estado sometidos en San Agustín como "venideros" o "roba tierras"; y segundo, posicionarse frente al ICANH —Instituto Colombiano de Antropología e Historia—, administradores del parque, como los verdaderos herederos de esta cultura y, por ende, del parque.

Desde los estudios sobre la "arqueología de la identidad" (Taboada 2013), se puede plantear que los yanaconas han formado sus hipótesis que los relacionan con esta cultura milenaria, desde la lectura que hacen en el presente de un pasado que no es específicamente el suyo pero que ayuda a darles un sentido —especialmente territorial— en San Agustín. Ángel Cabeza Monteiro

(1999:4) ya lo señalaba al indicar que el patrimonio arqueológico "da sustento y fuerza al proyecto político indígena por rescatar su pasado, para fortalecer su cohesión social, para diferenciarse de la sociedad nacional".

Así, a partir de la apropiación que hacen los yanaconas de la arqueología —para construir una ancestralidad genérica—, la identidad asume un doble propósito: el parque arqueológico se convierte en un símbolo para el yanacona que, por un lado, lo une al territorio y a un pasado desde el cual construye bases culturales de su etnicidad, y al mismo tiempo, es un símbolo que plantea límites diferenciales entre las culturas prehispánicas y los mestizos, que son utilizados por los yanaconas para establecer su condición diferencial en San Agustín y en Colombia.

Sin embargo, el hecho de que no existan pruebas científicas que relacionen al yanacona con la cultura milenaria de San Agustín ha generado múltiples conflictos con el ICANH, las autoridades municipales y el resto de población en San Agustín. Para estos últimos, los yanaconas pretenden "adueñarse" de un patrimonio que no les pertenece, con el objetivo de hacer un uso rentable del parque arqueológico. Esto, a su vez, alimenta los prejuicios de muchos mestizos que indican que los yanaconas han llegado a San Agustín a adueñarse del territorio. Esta situación será explicada más en profundidad en un próximo capítulo en el que analizaremos cómo se han generado conflictos entre yanaconas y autoridades municipales —municipio e instituciones oficiales—, a partir de la presencia de la movilización étnica en el territorio.

8.2 COSTUMBRES QUE NUNCA SE OLVIDAN: EL APRENDIZAJE EN LA TULPA

"...pues el fuego significa, pues dialogo de la familia y de la comunidad. Sí, porque nos sentamos a dialogar al lado del fuego..., a dialogar así las historias de todo, es como un espacio de unirse, de unirse las personas a dialogar" (Mayora Elvia Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Álvaro Bello se refiere a las "culturas en diásporas", a aquellas sociedades que, al abandonar sus territorios de origen, llevan consigo "sus sistemas de

valores culturales demarcándolos con un fuerte sentido social de pertenencia" (Bello 2002: 44 citando a Appadurai 2001). Como hemos visto, en la migración yanacona no ocurrió exactamente lo mismo, pues a su llegada se produjo una ruptura de su comunalidad y tradiciones culturales. Sin embargo, también hemos apuntado que algunas de sus costumbres y sistemas de valores permanecieron en los núcleos familiares, muchas veces escondiéndolos de la cultura dominante y limitándolos al ámbito de la vida privada.

Hemos abierto este apartado con la definición de la tulpa que hace doña Elvia. Más allá de ser tres piedras por donde los leños se atizan para dar candela y hacer la comida o calentarse del frío, la tulpa es el espacio de encuentro, de enseñanza, de planeación del trabajo, de celebración, de diálogo del yanacona en la familia. La tulpa que estuvo en la casa paterna de doña Elvia en el Cauca hoy también existe y ha existido desde su migración a San Agustín. La tulpa, que podemos definirla como un "proceso generacional de socialización" (Giménez, 2009: 23), es decir, el lugar donde se reactiva la memoria desde esta tradición, nunca desapareció del presente de estas personas. Por ello, es símbolo del yanacona y se encuentra en cada una de sus reuniones, aún dentro de la maloca.

La tulpa fue una de aquellas tradiciones, como la chagra, la música y, aunque en menor grado, el baile y la comida, que se resistió a morir al salir del territorio tradicional. Si bien hubo rupturas, estas tradiciones fueron reacias a transformarse en simples recuerdos. Como señala Ilmo Chito Zamboní,

"...acá en el departamento del Huila pues se ha hecho que se pierda parte de nuestra cultura como el traje típico, rituales, lengua, pero hay cosas que se han venido manteniendo como la música, la danza, las comidas autóctonas parecidas a las de acá como el mote, la chuya, la calabaza, las arepas, los envueltos, hay cosas que no se han querido morir" (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

La hora de las comidas tampoco cambió. El almuerzo o la gran comida la realizan a primera hora de la mañana —entre las cinco y las seis de la mañana—

y su segunda comida, en la tarde —seis de la tarde— cuando han terminado su jornada de trabajo. Es en ese momento cuando la tulpa los abriga y cada familia empieza a planear el día siguiente. Sin embargo, las horas de comida cambian dependiendo de la proximidad al casco urbano. Es en el campo donde más se mantienen sus ritmos y horarios alimenticios; pese a ello, en ambos casos, cada casa tiene una tulpa.

El señor Olimpo Hoyos así describe la educación impartida por sus padres alrededor de la tulpa:

"A ver, el fuego es una parte que ha sido importante desde los ancestros, porque en ese entonces eran tres piedras para hacer las comidas, cuando llegaban con esa ruana mojada después de trabajar y entonces era para extenderla así con los bracitos —estirando los brazos— y secarla encima para que se secara y secar el pantaloncito pal otro día ..., esa era la vivencia en ese entonces, ya ellos se sentaban a hablar con uno a aconsejarlo cómo tenía que ser el vivir, cual era lo bueno cual era lo malo pa ellos, qué era el querer de ellos, entonces eran los que estaban con uno alrededor enseñándole pal futuro, decían pal mañana; siempre era alrededor de esa luz de la candela (Olimpo Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Pero la tulpa también tiene una explicación espiritual que le da sentido al yanacona:

"...el fuego para nosotros es un espíritu muy respetuoso, porque es una relación con el taita sol, donde la relación del calor es lo que nos permite comer y soportar el frío" (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012).

El agua, la luna, la tierra y la madre naturaleza son dioses que les permiten vivir en este mundo. Según Emilio Túquerres, "nos dan de comer, nos hacen crecer y cuando ya no nos quieren tener más nos llaman y nos llevan al descanso" (entrevista realizada en julio de 2012).

La tulpa, como señala Bartolomé (2004), es el espacio de "ritual domestico" para el yanacona. Un símbolo que ha permitido la transmisión de conocimiento de generación a generación y que se ha resistido a desaparecer porque hace

parte de un recurso íntimo donde se construye la identidad y se mantiene a salvo de exponerse socialmente a la cultura dominante.

8.2.1 Las nuevas generaciones: los niños yanaconas entre la tulpá y la escuela

En el proceso de reconstrucción cultural del cabildo hemos mostrado cómo los yanaconas se esforzaban por que las nuevas generaciones aprendieran, al tiempo que los adultos volvían a recordar su pasado. En los bailes, en la música, en los ritos y en las asambleas, los niños y jóvenes estaban presentes en todas las mingas de pensamiento.

Los líderes señalan que ese fue uno de sus objetivos principales. La comunidad debía crecer y reconstruirse de forma integral.

“No pensábamos solo en el momento que estábamos viviendo —refiriéndose al proceso de reconstrucción cultural, para la acreditación—, sino también en el futuro, para que el cabildo tuviera un buen futuro” (Jair Quinayás y Emilio Túquerres, entrevistas realizadas en junio de 2012).

Las nuevas generaciones fueron participando de los actos culturales y hoy integran la guardia indígena, los grupos de danza y música, los diferentes comités en que se divide el cabildo, y aprenden de sus taitas el manejo de la medicina tradicional:

“...aquí en mi familia a mi hijo le gusta tocar la tambora, mi hija, como ya tuvo un bebe, el niño apenas escucha la tambora, comienza a moverse, y yo le digo que esa es una tradición que tiene y él tiene que seguirla como yanacona pequeñito, como guagua” (Ruby Quinayás, comunera yanacona, julio de 2012).

Conscientes de la necesidad de que exista esta transmisión de conocimientos para garantizar su futuro cultural, los yanaconas han volcado sus esfuerzos sobre los niños —o guagas—. Por ello, en los últimos años han construido “la maloquita”, un quiosco que se asemeja a la sede principal del resguardo—yachay wasi—, “que es donde está el restaurante de los niños, se hacen las reuniones del cabildo para ellos y se educa sobre la cultura nuestra”

(Orlando Omen, exgobernador indígena yanacona, entrevista realizada en julio de 2012). Un trabajo complementario y tan importante como el realizado por los profesores yanaconas que hoy trabajan en la escuela Nueva Zelanda.

Jhon Alirio Córdoba Quinayás es uno de aquellos profesores yanaconas que pudieron estudiar en la universidad y hoy están de nuevo en los cabildos transmitiendo conocimiento y sabiduría yanacona a las nuevas generaciones. Él ha sido uno de los que ha liderado la formulación de la educación propia en la comunidad yanacona de San Agustín,

"...la educación propia es uno de los principios o ejes fundamentales para el desarrollo de todos los demás pilares del Plan de Vida porque se pretende formar personas con capacidad de decisión democrática, con equidad, con diplomacia, dentro de todo el ejercicio que tiene que ver en lo institucional sin perder lo esencial: nuestra cultura. Porque es diferente formar personas individuales y al mismo tiempo que sean colectivas, esa diferenciación ha hecho que día tras día se plasme en el PEC –Plan Educativo Curricular–" (Jhon Alirio Córdoba, entrevista realizada en julio de 2012).

Un trabajo que han realizado de la mano tanto profesores como taitas –o chamanes– del resguardo. Ellos han sido quienes se han sentado a dialogar y negociar con las autoridades municipales y regionales para que su cultura también esté presente en el aula educativa. En relación con la vinculación de niños y jóvenes a los procesos culturales yanaconas, ya se han empezado a ver los resultados. Solo mostraremos un caso, el de Albeiro Misael Hoyos Anacona.

Este joven yanacona, nacido en el municipio de San Agustín, a sus veintisiete años, ya ha sido tres veces gobernador indígena de su resguardo – 2008, 2011 y 2015–. Desde muy joven le interesó participar en su comunidad por lo que, casi siendo un niño, participó –y luego coordinó– en el grupo de jóvenes de su comunidad. También fue coordinador de los grupos de música y danza, y luego participó en la mesa directiva del cabildo como secretario, regidor, vicegobernador. Albeiro reconoce que su interés y fortaleza política yanacona tienen una explicación:

"Yo he sido una persona que he nacido para esto y he tenido una resistencia total, me he sabido enfrentar en diferentes escenarios, hasta me han dicho palabras discriminativas. Pero, por ese fortalecimiento que me han dado los mayores, yo siempre he llevado lo mío con esa gran voluntad, con ese respeto, sin interesarme por lo que digan los demás, todo por mi comunidad" (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en Julio de 2012).

Desde niño acompañó a su padre y a sus familiares a las mingas de pensamiento para la reconstrucción del cabildo. Aunque pudo ir a la escuela del municipio, donde aprendió a leer y a escribir, la sabiduría yanacona la recibió en las tulpas de su casa y de las asambleas generales del resguardo. De allí nació su vocación de líder y sus ganas por trabajar para su comunidad. Entendió que debía ser líder porque son las nuevas generaciones quienes deben seguir el camino trazado por los mayores:

"...si los niños y jóvenes no aprovechamos a nuestros mayores, en cualquier momento ellos tienen que partir y se va el gran conocimiento con ellos. Y nosotros sin ese conocimiento pues no seríamos absolutamente nada" (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en Julio de 2012).

"Si existe la cultura, existe el resguardo", declara Albeiro Hoyos cuando se le pregunta por la "esencia de su comunidad". Esta es la bandera que los yanaconas han llevado desde la fundación del cabildo en San Agustín y que hoy pretenden seguir liderando:

"...hemos venido aprendiendo por nuestros mayores y, día tras día, se ha logrado resistir y dar a conocer al municipio, al departamento y al país que sí somos indígenas y que somos parte de un pueblo colombiano" (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en Julio de 2012).

La educación de jóvenes en el marco de sistemas de valores políticos y culturales que han reconstruido los yanaconas en San Agustín se establece así como una de las estrategias que permitirá que su pueblo no desaparezca. Por ello, la transmisión de conocimiento y de responsabilidades, desde temprana edad, es vista como la mejor forma para garantizar la permanencia de la identidad y la etnicidad del grupo.

CAPÍTULO IX:

ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LOS YANACONAS EN SAN AGUSTÍN

El objetivo de este capítulo es analizar la puesta en marcha del sistema político-cultural yanacona, producto de la reivindicación étnica y del reconocimiento de sus derechos autonómicos alcanzados tras la certificación y legalización de sus territorios por parte del Estado colombiano. La autonomía, entendida como la búsqueda del reconocimiento de los derechos políticos y culturales, siempre ha sido la "demanda madre" de los grupos étnicos y del movimiento indígena en general (Sierra 1997:132). René Kuppé (2010:109) se remite a la definición jurídica que sobre autonomía hace Ghai (2000). Señala que la autonomía se refiere al

...mecanismo para permitir a grupos étnicos o a otros grupos reclamar una identidad propia para ejercer el control directo sobre asuntos relevantes para ellos.

En este sentido, señala Miguel Alberto Bartolomé (2004:34), la autonomía conduce a una serie de demandas por el derecho a la diferencia, que es también la "diferencia política". Sin embargo para Díaz Polanco (2005), la demanda de autonomía persigue, inicialmente, la "igualdad y la justicia con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias" (Díaz 2005: 61). Según el autor, bajo este reconocimiento de la igualdad y la diferencia, se puede cancelar "todo género de subordinación, exclusión o discriminación de los grupos identitarios".

De esta manera, las formas propias de autogobierno y sistemas normativos constituyen derechos de autonomía política indígena que muestran modos alternos "de pensar y ejercer la vida política". Es aquí donde los usos y costumbres se revalorizan como expresión de "sistemas políticos propios o apropiados" reconocidos por el Estado como derechos indígenas -tanto colectivos como individuales-. Consecuencia de este reconocimiento, según

Bartolomé (2004: 35) y González (2010:39), es que las comunidades étnicas pueden "ejercer el derecho de autodeterminación".

Para Araceli Burguete Cal y Mayor (2010: 65), el derecho a la autodeterminación¹⁵⁴ ha sido el eje inspirador de las distintas formas en que se pueden asumir las autonomías en América Latina¹⁵⁵. Una de ellas, vista como "la autonomía como fin, es decir, como régimen autonómico"; y otra, vista como "la autonomía como proceso" donde se despliegan estrategias para ganar mayores espacios de libertad, de control de territorios, de control cultural y de autogobierno, entre otros.

Como ya hemos señalado en capítulos anteriores, la autonomía política y territorial indígena en Colombia se ejerce a través de la figura de los resguardos. Según la Constitución Política de Colombia,

"...se reconoce el derecho de los resguardos a elegir sus propias autoridades de acuerdo con sus propias costumbres, diseñar e implementar planes de desarrollo, a ejercer el derecho consuetudinario en la resolución de disputas dentro de la comunidad, establecer y administrar impuestos locales, y a recibir una porción del ingreso nacional comparable al que se asigna a las municipalidades" (González 2010: 49 citando a Van Cott, 2002).

Por ello, los resguardos se asemejan a los municipios pues poseen autonomía política, administrativa y participación en los recursos públicos que otorga el Estado a los niveles sub-nacionales.

¹⁵⁴ Según René Kuppé (2010: 107) siguiendo a Anaya (2009), la libre determinación: "Significa que todos los seres humanos, organizados como pueblos, tienen el derecho a controlar su propio destino, y a vivir bajo un marco institucional de gobierno que esté diseñado para lograr este propósito".

¹⁵⁵ Es importante señalar que la Declaración de Barbados, como también la convención 169 de la OIT, condensó la demanda de autonomía que venían promoviendo los movimientos indígenas en América Latina y se convirtió en un referente para las reformas constitucionales de los países latinoamericanos en las últimas décadas. La "Declaración de Barbados" (1971) pone de manifiesto la necesidad de brindarle autonomía -económica, política y cultural- a los pueblos indígenas en América Latina, pues se reconoce el pleno derecho y la plena capacidad de los pueblos indígenas para crear sus propias alternativas históricas de liberación, "...sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y sociopolíticos que predominen en un determinado momento" (Declaración de Barbados 1971). De esta manera, en el marco de las leyes nacionales se dio cabida al sistema jurídico indígena, "sistemas normativos así como formas particulares de control social, a partir de las cuales se regula la vida de los pueblos y se ejerce la autoridad" (Sierra 1997:133).

Así, el sistema político yanacona significa la delimitación del territorio político-étnico en donde se desarrollan el autogobierno y la autodeterminación. La organización política yanacona —compuesta por el cabildo, el consejo de mayores, los comités y la asamblea general— es una "afirmación protagónica de la etnicidad" que proporciona una adscripción o filiación no solo social sino también identitaria (Bartolomé 2004:166). En ella juegan un papel protagónico los mayores y mayores, junto a exgobernadores y cabildantes, quienes ejercen un mayor poder con su palabra, aunque es la asamblea general la encargada de la toma de decisiones.

De este modo, veremos cómo, para los yanaconas de San Agustín, su proyecto político y cultural autónomo se consolida a través de una estructura organizativa representativa y asamblearia y desde el denominado plan de vida. Estudiaremos cuáles son las estrategias organizativas que se establecieron, las diferencias respecto a los resguardos coloniales, la forma en que su proyecto social, cultural y político se enmarca en el gobierno indígena, de qué forma se realizan las tomas de decisiones, cómo se lleva a cabo la formación de líderes y qué papel juega la mujer yanacona en los ámbitos político y cultural del resguardo.

Finalmente es necesario aclarar que este capítulo solo pretende mostrar la forma en que se articula el sistema político yanacona en el interior de su propia comunidad (resguardo) en San Agustín. En el siguiente capítulo veremos cómo este proyecto político y cultural autonómico se vincula en el contexto municipal con las autoridades locales y nacionales. Muchas de estas relaciones han desencadenado situaciones conflictivas pues en dicho contexto local surgen nuevas movilizaciones étnicas como resultado de la reafirmación "protagónica de la etnicidad" (Bartolomé 2004:166).

9.1 ESTRUCTURA SOCIO-POLÍTICA YANACONA EN SAN AGUSTÍN

Para iniciar, recordemos lo que plantea la ley colombiana con respecto al autogobierno o forma de gobierno propio:

Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional (Artículo 246 de la Constitución de 1991).

Dentro de este marco legal, cada comunidad indígena ha configurado su propio autogobierno. En este sentido, el cabildo es la estructura socio-organizativa del resguardo yanacona en San Agustín. Como señalan varios autores, esta estructura organizativa, que fue impuesta en la Colonia, tuvo como objetivo instaurar el orden en el pueblo conquistado en función de lo establecido por la Corona: "la recolección del tributo y la organización de la mano de obra, así como la gobernabilidad local" (Aguirre 1952; Burguete 2011:47). A partir de este sistema, reconstruido por los pueblos indígenas, las comunidades étnicas muestran formas alternas "de pensar y ejercer la vida política" donde los usos y costumbres adquieren una revaloración como expresión de "sistemas políticos propios o apropiados" (Bartolomé 2004: 35).

La organización y funcionamiento del cabildo yanacona de San Agustín, reconoce Guido Mamián —exgobernador indígena en el año 2012— son los componentes más fuertes que posee el resguardo en San Agustín porque desde el cabildo se ha logrado articular, definir y encaminar los propósitos políticos y culturales de esta comunidad en el nuevo territorio. En ello hay que reconocer, por un lado, la constancia del trabajo realizado por los comuneros en el proceso de constitución del resguardo y, en segundo lugar, el apoyo que han tenido del cabildo mayor como también de los nuevos líderes —antiguos dirigentes de los cabildos coloniales— que migraron a San Agustín.

Fredy Chicangana, indígena yanacona de Río Blanco en el departamento del Cauca, ha seguido muy de cerca la reivindicación étnica de los yanaconas en San Agustín y señala que la gran fortaleza que posee esta comunidad está en la organización etnopolítica, la cual busca constantemente la recuperación y el fortalecimiento de su condición étnica. La fuerte relación entre política y cultura étnica es, para Freddy Chicangana, lo que les ha posibilitado constituirse como

una de las comunidades más fuertes dentro del pueblo yanacona. Esto se expresa en el trabajo de reconstrucción cultural de su pasado indígena. Así lo expresa,

"Acá yo veo una comunidad muy fuerte en la reconstrucción cultural de nuestro pueblo. Incluso mucho más que algunos territorio originarios en el Cauca. Y eso se debe a la organización. Allá —refiriéndose a los resguardos del Cauca— ya hay mucha politiquería. Acá los líderes tienen claro que cualquier paso que se dé se debe hacer pensando desde la cultura de nuestro pueblo y en el beneficio de la comunidad. Incluso los niños ya vienen participando en la comunidad, como un ejercicio político desde su reconocimiento como yanacona" (Entrevista realizada en octubre de 2014).

La organización política yanacona de San Agustín se fundamenta en los pilares culturales del yanacona¹⁵⁶ y en el conocimiento de las leyes nacionales —Constitución de 1991—, que otorga a las comunidades indígenas herramientas para reivindicar sus derechos.

"...nosotros poco a poco hemos ido aprendiendo, hemos ido leyendo la legislación indígena, el fuero indígena, algunos puntos en la Constitución política, que tenemos unos derechos, entonces ahí es donde ya hemos ido despertando, hemos ido conociendo y hemos ido defendiendo nuestros derechos, sin descuidar nuestros pilares yanaconas" (Albeiro Hoyos, concejal y exgobernador indígena, entrevista realizada en julio de 2012).

Cuando los yanaconas en San Agustín iniciaron su proceso de organización lo hicieron de acuerdo a las dinámicas y estructuras políticas que se desarrollaban en el Cauca; "lo que hicimos en los primeros años fue copiar exactamente lo que conocíamos de nuestros resguardos ancestrales" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012). Una

¹⁵⁶ Pilar Social, Pilar Cultural, Pilar Político, Pilar Económico, Pilar Ambiental y Pilar de relaciones internas y externas. Los pilares fueron construidos por el cabildo mayor en su intento político y cultural de agrupar a las comunidades yanaconas de todo el país —este proceso fue conocido como yanaconidad—, tal como señalamos en capítulos anteriores.

estructura y unas políticas que se orientaron hacia al fortalecimiento de la “yanaconidad”¹⁵⁷.

La estructura política del resguardo en San Agustín se establece a partir del cabildo, el consejo de mayores y la asamblea general, siendo esta última la máxima autoridad de consulta para la toma de decisiones y la resolución de conflictos. El cabildo de San Agustín se compone del gobernador y diez directivos que se articulan de la siguiente manera: regidores primero y segundo, alcaldes primero y segundo, alguacil primero y segundo, el tesorero, el coordinador de guardia, el coordinador de guardia suplente y el secretario. Se trata de una estructura similar, como ya indicamos, a la impuesta por la Colonia para la construcción de las villas y pueblos de indios, "de lo que resultaron los rasgos compartidos de las instituciones del gobierno indígena" (Burguete 2011:47).

La elección del cabildo —junta directiva del resguardo— se realiza de forma democrática y participativa. Cada año se renueva la junta y sus directivos pueden continuar en sus cargos dependiendo de la evaluación de su trabajo y el aval de toda la comunidad. La elección se realiza a través de tres planchas¹⁵⁸ que se elaboran durante los últimos tres meses del año; “la primera plancha del mes de octubre, otra en el mes de noviembre, igualmente iniciando el mes de diciembre se elige otra plancha con toda la directiva” (Albeiro Hoyos, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

¹⁵⁷ Como ya hemos señalado, en la década de los años ochenta los yanaconas en el Cauca inician una reorganización política de su comunidad, proceso que dieron en llamar "yanaconidad". La yanaconidad buscaba la unificación de las comunidades indígenas yanaconas bajo la bandera de la unidad y la reconstrucción de una identidad para poder reivindicar su cultura y su territorio. Siguiendo a Zambrano (1995) la yanaconidad se fundamenta en dos objetivos claros: la reconstrucción de su comunidad política y, segundo, el reconocimiento nacional y regional como pueblo. Así “la yanaconidad” se convertiría en el factor “estructurante e institucionalizador del sentido” del pueblo yanacona.

¹⁵⁸ Como señalamos en anteriores capítulos, las planchas son listas de posibles candidatos a conformar el cabildo (gobernador, vicegobernador, secretario, tesorero, alcalde, regidor, etc.).

A mediados del último mes, las tres planchas se someten a votación y de allí sale la junta directiva que los representará en el siguiente año. Tienen derecho a votar las personas mayores de quince años.

Con respecto a la candidatura de los directivos, Guido Mamián señala que:

“...ninguna persona tiene derecho a presentarse como candidato, a lanzarse como candidato para ocupar algún cargo de la junta directiva; siempre es la misma comunidad la que decide quién puede servirle más” (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

Para formar parte de la junta directiva hay que cumplir una serie de requisitos. En el caso del gobernador, figura representativa del resguardo,

“...tiene que tener una parte de conocimiento sobre el proceso organizativo y también tiene que ser líder en la comunidad, haber participado de cualquier cargo y que tenga una hoja de vida intachable” (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

A lo cual se suma, siguiendo a Albeiro Hoyos, “la puntualidad, el conocimiento que pueda tener dentro de la comunidad, la responsabilidad, el respeto, la honradez” (exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

Por otro lado, además de la junta directiva, existen en el resguardo comités de apoyo que atienden a diferentes necesidades y apuestas de la comunidad. Estos sirven de apoyo al gobernador a la hora de trabajar en diferentes sectores: comité de música, comité de danza, comité de jóvenes, comité de la mujer yanacona, comité de educación, comité de juventud, comité ambiental, comité de alimentación o cocina, entre otros. Al igual que los directivos del cabildo, los comités son elegidos por la asamblea general.

Los comités son claves en el proceso de reconstrucción y reafirmación étnicas pues funcionan como espacios sociales para retornar al pasado — “disparadores de la memoria” (Pizarro 2006) — y como escenarios para pensar

la vida comunitaria. En cada comité se planean actividades —a manera de mingas— orientadas a diseñar estrategias que permitan trabajar los pilares yanaconas en espacios alternativos a los que propone el cabildo. De esta manera, el comité de danza no solo es un espacio para que jóvenes y niños aprendan su baile tradicional, sino que propone escenarios de encuentro comunitarios para que niños, jóvenes y adultos compartan sus conocimientos sobre esta expresión artística. Por otro lado, el comité ambiental genera espacios y campañas para estimular la variedad de productos en la chagra -o huerta casera- y el uso de semillas orgánicas y tradicionales. Asimismo, en el comité de jóvenes se forma a los próximos líderes del resguardo en el conocimiento de la estructura política del cabildo y la historia de su cultura, y se emplean estrategias de comunicación como la creación de programas de radio en los que se reconstruye el pasado de este pueblo.

Si bien la junta directiva representa la organización visible del cabildo, su función de representantes no les otorga un poder especial superior al de cualquier otro comunero; “en la comunidad, digamos, no hay nadie que sea más que otro; todos somos iguales” (Henry Itaz, comunero yanacona, entrevista realizada en abril de 2012); por el contrario, su papel se contempla como un servicio hacia la comunidad¹⁵⁹.

Bartolomé caracteriza a las autoridades indígenas —en nuestro caso el cabildo— como “gente encargada de que la vida colectiva se mantenga dentro de los cauces que ha seguido siempre” (Bartolomé 2004: 169). Sin embargo, en este caso, hemos mostrado que las autoridades yanaconas, si bien han buscado retornar al pasado del territorio de origen, también han ampliado sus límites

¹⁵⁹ En el acompañamiento a los gobernadores durante el trabajo de campo, se constató que ni el gobernador ni el resto de integrantes del cabildo reciben una compensación económica por su trabajo como directivo de la comunidad. Según algunos exgobernadores consultados, ser elegido cabildante y representar a la comunidad significa por un lado, ser reconocido por su trabajo ante la comunidad, pero también, ser consciente de los sacrificios que le esperan en su propio hogar. Así se refiere Guido Mamián al respecto: “ya uno no puede trabajar lo mismo en las tierras de uno porque no hay tiempo. A la esposa le toca criar los niños y también cultivar porque a uno ya no le queda tiempo. Uno se la pasa de reunión en reunión. Pero aunque esto genera pérdidas económicas y hasta problemas con la mujer, uno también es orgulloso de gobernar a la comunidad” (entrevista realizada en octubre de 2014).

étnicos reconfigurando su identidad desde apropiaciones territoriales y culturales externas —por ejemplo, desde la apropiación del parque arqueológico y de rituales de indígenas de los Andes y Amazonas—. Las autoridades yanaconas buscan garantizar la vida colectiva desde su pasado "auténtico" desde las apropiaciones culturales que hacen en el presente.

Pero el cabildo está acompañado del consejo de mayores, el cual se compone por los exgobernadores, taitas y chamanes de la comunidad yanacona de San Agustín—mayores y mayores— que tienen la labor de guiar la toma de decisiones del cabildo de acuerdo a la sabiduría y la tradición cultural de la comunidad.

Para la comunidad yanacona, el mayor o mayoría es la persona que más conocimiento tiene de su cultura de origen y del funcionamiento del cabildo; es por ello que el consejo de mayores funciona como la categoría política con mayor jerarquía dentro de la comunidad (Bartolomé 2004). Pero también, el conocimiento y la sabiduría son sinónimos de certeza, de credibilidad y, algunas veces, de poder para el yanacona. Como señala Briones (2007), la "palabra" aún sigue estando en los abuelos, en los ancestros, es el referente más cercano de su pasado, por ello la memoria es sinónimo de poder. Por esta razón, la comunidad yanacona siempre está atenta a la opinión del mayor, "es la parte fundamental de la reconstrucción de nuestro pueblo porque para tener nuestro territorio acá en San Agustín fue por las decisiones de los mayores" (Célino Hoyos, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

En relación a nuestro material etnográfico, dos aspectos caracterizan al mayor: en primer lugar, no existe una edad definida para ser mayor o mayoría del pueblo yanacona y, en segundo lugar, a mayor edad más credibilidad tiene y más fuerte es su papel consultivo en el resguardo.

Con relación al primer aspecto, el conocimiento y la sabiduría varían en función de su implicación dentro de la cultura y su experiencia política en el resguardo. En este sentido, un mayor es Guido Mamián quien, a sus 35 años, ya

ha sido gobernador del resguardo en San Agustín —año 2012— puesto que posee un amplio conocimiento del manejo del cabildo y tiene experiencia en la vida comunitaria; pero también lo es la señora Elvia quien, a sus 80 años, no ha trabajado nunca en la directiva del cabildo pero sí mantiene en su memoria extensos conocimientos sobre el manejo de los cultivos, la educación de los niños, danza, gastronomía y medicina tradicional, que aprendió en el Cauca.

Los mayores con más edad —según Jhon Jairo Tangarife Astudillo, joven integrante de la guardia indígena yanacona— tienen mayor "respeto" en la comunidad, es decir, sus palabras contienen mayor sabiduría. Esto se debe a que han recibido una educación desde la tulpá en el Cauca y ésta la han transmitido a sus hijos y nietos; además, han participado en la reconstrucción de la casa yanacona en los resguardos coloniales y tienen mayor experiencia en el trabajo comunitario, aspectos que mantienen en sus memorias. Así, como han señalado varios autores (Jelin 2001; Rodríguez, 2004; Le Goff, 1991), la memoria posee “un capital de poder” en la comunidad. En relación a los mayores, señala Jhon Jairo Tangarife Astudillo:

"...es que ellos han tenido esa crianza diferente a la nuestra, nuestros mayores crecieron con esas creencias y responsabilidades. Gracias a los mayores tenemos nuestra música, tenemos nuestras danzas, tenemos nuestra artesanía, tenemos nuestra propia forma de alimentarnos, tenemos nuestras propias formas de medicina, tenemos nuestras propias maneras de vivir, de formar y de educar nuestros hijos... como jóvenes, la educación sobre el proceso de nuestra comunidad no la aprendemos en cuatro paredes; la aprendemos es en estos diálogos, en estas charlas, en estos conversatorios, en estos mambeos de palabras con nuestros mayores, porque ellos nos comentan las historias, las vivencias en las que fueron formados por sus padres, cómo les educaron a respetarse entre la misma familia y con la comunidad" (entrevista realizada en octubre de 2013).

De acuerdo a lo anterior, haber vivido en el territorio colonial pareciera otorgar poder al yanacona porque su memoria está construida desde bases más antiguas. Un pasado y una memoria —cotidianidad, comunalidad, costumbres y tradiciones del lugar de origen— que jerarquizan el sistema socio-organizativo indígena y generan lo que Lorena Rodríguez (2004: 162), siguiendo

a Friedman (1992), señala como las “posiciones sociales” que determina la memoria.

De igual forma, Elizabeth Jelin (2001) sostiene que “algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios” (Jelin, 2001: 5). Es evidente en este caso que es el consejo de mayores el que realiza la selección de la memoria de su pueblo; son los mayores quienes de forma institucional direccionan la ruta de trabajo de su pueblo o reconfiguran su identidad en el presente –“plasticidad de la identidad”– (Rodríguez, 2004: 152-162).

Sin embargo, la máxima autoridad en la toma de decisiones de la comunidad yanacona de San Agustín, más allá del cabildo y del mismo consejo de mayores, es la asamblea general –a través de las mingas de pensamiento–: “allí todo se hace en conjunto, todas sus decisiones se toman por un bien de la comunidad” (Albeiro Hoyos, exgobernador indígena, entrevista realizada en julio de 2012).

La asamblea se compone de las 512 personas que integran el resguardo, y en ella cada uno tiene la oportunidad de opinar y reflexionar. Como señala Bartolomé (2004), refiriéndose a las reuniones de consulta que realizan las comunidades indígenas, este es el órgano fundamental y legítimo de toda la comunidad para la toma de decisiones y en él se busca “lograr el consenso y no la mayoría”. Por ello, en la celebración de las asambleas los yanaconas pueden pasar uno o dos días debatiendo, analizando y llegando a consensos sobre un solo tema, pues toda la comunidad tiene el derecho a aportar o a cuestionar las propuestas de sus compañeros. Sin embargo, como se expuso líneas atrás, son los mayores quienes tienen más poder en su palabra a la hora de tomar decisiones.

Las asambleas generales se realizan usualmente el primer domingo de cada mes, o cuando el cabildo, en cabeza del gobernador, ve la necesidad de tomar decisiones urgentes como fallos de tutelas impuestas por el cabildo,

adjudicación de ayudas para el saneamiento básico y la agricultura, o eventos inesperados como la muerte de algún comunero y desastres naturales en parcelas del resguardo. Entonces, se convocan asambleas extraordinarias.

Otra asamblea que está establecida en el resguardo es la de la junta directiva del cabildo, que tiene una constancia más periódica —cada ocho o quince días—. Allí, las reuniones sirven para “hacer seguimiento de las actividades y requerimientos más necesarios del resguardo” (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en julio de 2012).

En cuanto a las consultas o temáticas de las asambleas, estas varían dependiendo de la gravedad o importancia del asunto. Guido Mamián, las categoriza según distintos rangos de importancia:

“...hay unas decisiones que las puede tomar el gobernador a criterio personal, mirando digamos el beneficio de la comunidad. Hay otras que tienen que hacerlas los directivos con las doce personas reunidas, hay otra que se hace con la asamblea general, que ya son cosas digamos de mayor impacto” (Guido Mamián, entrevista realizada en julio de 2012).

Como vemos, la estructura política yanacona de San Agustín es un sistema heredado de las formas organizativas de los resguardos tradicionales —que, a su vez, fueron impuestos desde la Colonia—. Un sistema político que ha sido reconstruido desde la lógica indígena yanacona en donde es la asamblea y no el cabildo quien toma las decisiones más oportunas para la comunidad. Asimismo existen líderes y mayores con más poder y respeto en la palabra, y sus argumentos sirven en el resguardo para ofrecer mayores claridades a la asamblea a la hora de tomar decisiones. En este sentido, mientras son los exgobernadores quienes poseen mayores conocimientos en el manejo político del resguardo, son los mayores quienes relacionan aquellas claridades políticas con su cultura.

La relación entre política y cultura también es evidente en el plan de vida yanacona de San Agustín, pues han podido articular en esta herramienta

política, su pasado, su presente y su futuro político-cultural en el nuevo territorio¹⁶⁰.

La guía o ruta de la comunidad es el plan de vida. Allí está trazado el andar yanacona, teniendo en cuenta el pasado y los denominados pilares del pueblo. Según el cabildo mayor, el plan de vida yanacona se entiende como

...un proceso que permite identificarnos como yanaconas y podamos subsistir en el tiempo como pueblo yanacona con todas nuestras características culturales, sociales, políticas, económicas, ambientales y míticas (Palechor 2001: 8).

El plan de vida del pueblo yanacona de San Agustín en el departamento del Huila, fue creado en el año 2000 con la colaboración de profesores de la Universidad Surcolombiana. El mismo se elaboró de forma comunitaria a través de asambleas generales donde participaron desde mayores hasta niños, y en las que se expusieron las vivencias del pueblo y se definieron las apuestas colectivas de la comunidad:

"...el plan de vida se construye en un espacio donde cada una de las personas, desde el más pequeño hasta el más anciano, tiene la oportunidad de colocar su granito de arena. En ese proceso se escucha su propuesta, de mirar qué es lo que ha pensado, que él ha vivido y hacia donde se proyecta la comunidad" (Guido Mamián, entrevista realizada en julio de 2012).

El plan de vida no tiene caducidad¹⁶¹, "nunca dejará de existir, siempre va a existir en nosotros, porque es un plan para la vida, para la herencia de

¹⁶⁰ Luego del reconocimiento de Colombia como un país pluriétnico y multicultural — Constitución de 1991—, el Estado plantea a los grupos étnicos diseñar sus políticas de desarrollo. Un tema que ha suscitado muchos debates al respecto, pues la idea de desarrollo para el Estado difiere de la que manejan los indígenas, e incluso, para muchas comunidades, este concepto, desde sus formas de actuar y entender el mundo, no existe (Rosero 2009). Sin embargo otros autores - Gow (1998); Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez (2008)- Cecoin (2011)- señalan que, pese a que el Plan de Vida no corresponder a su propia cosmovisión, los indígenas han podido desde él tener mayores claridades a la hora de fundamentar y reflexionar sobre su conciencia étnica y diseñar estrategias para su etnofuturo. Opiniones sobre el plan de vida que expondremos líneas más adelante y en el siguiente capítulo. El plan de vida de los pueblos indígenas son instrumentos que permiten, entre otros aspectos, comunicar lo que denominan el desarrollo propio, su manera específica de ver su vida y su futuro.

¹⁶¹ Aunque el plan de vida no tiene caducidad, esto no significa que no se pueda nutrir. Según los líderes yanaconas, periódicamente en las asambleas se dedican espacios para reflexionar

nuestros hijos” (Yber Omen, exgobernador indígena yanacona, entrevista realizada en abril de 2012). Aun así, está construido con metas y objetivos a medio, corto y largo plazo, con los que “se pretende dar esa solución a las dificultades que ha habido en la comunidad” (Alirio Córdoba Quinayás, profesor yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

Para la construcción del plan de vida de la comunidad yanacona de San Agustín se realizó un diagnóstico que arrojó cinco grandes necesidades atendiendo a las categorías de pensamiento –pilares– del pueblo yanacona. De ellas parten las metas –a largo y corto plazo– y proyectos que posibilitan la continuidad y el fortalecimiento del pueblo: Necesidades Sociales¹⁶², Necesidades Culturales¹⁶³, Necesidades Políticas¹⁶⁴, Necesidades Económicas¹⁶⁵, Necesidades Ambientales¹⁶⁶ y Necesidades de Relaciones¹⁶⁷.

sobre qué nuevos aportes deben anexar al plan de vida. Los indígenas yanaconas de San Agustín, son conscientes que el contexto y la comunidad cambian por lo que el plan de vida debe atender a las nuevas realidades que vive la comunidad. El exgobernador Yber Omen así se refiere al respecto: "tratamos de mirar qué ya no funciona o qué merece que cambiemos del Plan de Vida. Esas son las reuniones que más llevan tiempo porque no solo miramos ahora lo que vivimos sino también lo que queremos para el futuro. Pero aunque es demorado, siempre tratamos de sacarle tiempo" (entrevista realizada en diciembre de 2014).

¹⁶² Hacen parte de esta categoría las siguientes necesidades: a. La construcción y dotación de una planta física para la escuela de la comunidad y nombramiento de profesores de descendencia yanacona. b. La construcción y dotación del puesto de salud, el nombramiento de un promotor, la capacitación de un medico tradicional y el cultivo de plantas medicinales. c. La consecución de un vehículo apropiado para el transporte de pasajeros y carga y la consecución de una línea telefónica. d. La construcción de Infraestructura como 97 viviendas, alcantarillado, acueducto, electrificación y un polideportivo (Plan de vida yanacona de San Agustín, 2000).

¹⁶³ De esta necesidad se derivan: a. El rescate de su identidad mediante la investigación de la historia del pueblo yanacona y la enseñanza y uso de su lengua. b. El rescate de sus artes propias, como la música de chirimía, las danzas y las artesanías. c. El deporte para la conservación de la salud, el empleo del tiempo libre y la prevención de riesgos (Plan de vida yanacona de San Agustín 2000).

¹⁶⁴ Componen esta necesidad las siguientes demandas: a. La constitución y legalización de todas las tierras del resguardo. b. La Integración yanacona a fin de solidificar la vida comunitaria y acoger a otros asentamientos de yanaconas que buscan la integración. c. El ordenamiento de su territorio, lo cual permitirá dar el mejor uso a la tierra con justicia y ejercer la autonomía, la autoridad y la participación de los miembros de la Comunidad. d. La capacitación de los líderes, quienes desean adquirir conocimientos avanzados en legislación indígena, economía, administración y planificación para el mejor ejercicio de la autoridad. e. La implementación del trabajo comunitario que es parte de la cultura yanacona y permite el afianzamiento de las relaciones políticas de unidad (Plan de vida yanacona de San Agustín 2000).

A partir de dichas necesidades se definieron dos grandes metas a corto y largo plazo. La primera, se denominó "meta de pervivencia como pueblo", que busca el reconocimiento de su autonomía, el respeto y la ampliación de su territorio en el menor tiempo posible; y la segunda, "meta de supervivencia de la comunidad" la cual establece el horizonte a seguir en el largo plazo para el fortalecimiento y la continuidad de la comunidad yanacona en el nuevo territorio¹⁶⁸. Las metas a mediano plazo, estipularon los líderes, se irían construyendo a medida que se establecieran nuevos retos de la comunidad en su trasegar político y cultural en San Agustín.

¹⁶⁵ Hacen parte de esta categoría las siguientes necesidades: a. La producción agrícola con cultivos como el de mora, achira y los cultivos tradicionales, que además de proporcionar la seguridad alimentaria pueden dejar excedentes para la satisfacción de otras necesidades. b. La producción ganadera de bovinos, ovinos y especies menores como peces, aves, conejos, cerdos, curies. c. Créditos en bancos, corporaciones o entidades gubernamentales para el fomento de la microempresa, la producción agrícola y ganadera. d. Capacitación para la creación de microempresas comunitarias que fomenten el trabajo comunitario y las relaciones de solidaridad (Plan de vida yanacona de San Agustín 2000).

¹⁶⁶ Componen esta necesidad las siguientes demandas: a. Reforestación de las cuencas y zonas aledañas, con preferencia por las especies nativas. b. Labores de concienciación de todos los miembros de la comunidad sobre la importancia del cuidado del medio ambiente. c. Fomento de la agricultura orgánica para evitar la degradación de los suelos y para preservar la salud, evitando la utilización de agroquímicos. d. Tratamiento de los residuos sólidos a fin de evitar la contaminación (Plan de vida yanacona de San Agustín 2000).

¹⁶⁷ Las demandas relativas a esta necesidad son: a. El fortalecimiento de las relaciones intrafamiliares y también entre todos los miembros de la comunidad. b. El fortalecimiento de las relaciones externas, es decir, aquellas que se establecen con comunidades, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales y con las instituciones del estado (Plan de vida yanacona de San Agustín 2000).

¹⁶⁸ Esta meta tiene los siguientes objetivos: a. Mejorar las condiciones sociales de educación, salud, comunicaciones y vivienda para vivir en comunidad. b. Afianzar la conciencia de cultura yanacona en los miembros de la comunidad fortaleciendo su identidad y sus artes, investigando su historia, enseñando su lengua y con el fomento de los deportes. c. Preservar la autoridad y la autonomía mediante la constitución del resguardo, el ordenamiento territorial, la capacitación de sus líderes y la implementación del trabajo comunitario. d. Mejorar el nivel de vida incrementando la productividad agrícola y ganadera, y mediante la capacitación en microempresas y la gestión de créditos. e. Velar por el cuidado del medio ambiente, reforestando, fomentando la agricultura orgánica, ofreciendo educación ambiental y tratando los residuos sólidos para evitar la contaminación. e. Mantener buenas relaciones a nivel tanto interno como externo fortaleciendo los lazos de amistad y solidaridad (Plan de vida yanacona de San Agustín 2000).

Según este plan de vida yanacona, el futuro de la comunidad es dinámico y cambiante, por lo que el plan de vida debe ser ampliado y revisado periódicamente para establecer las nuevas rutas y estrategias necesarias para el fortalecimiento étnico.

El futuro no solo hay que preverlo sino fundamentalmente construirlo. Y las condiciones básicas para construir el futuro son el conocimiento de la realidad del presente y el encuentro con las raíces del pasado, sin lo cual no es posible actuar en forma integral para realizar las acciones requeridas hacia el logro de mejores condiciones de vida (Plan de Vida de la comunidad Yanaconas de San Agustín 2000: 55).

Comparando el plan de vida yanacona de San Agustín con el "Gran Plan de Vida del cabildo mayor"¹⁶⁹ se aprecia una estrecha articulación entre ambos. Los indígenas yanaconas de San Agustín construyen sus horizontes desde las políticas nacionales – culturales, sociales y económicas – que ha establecido el cabildo mayor relacionándolas con el nuevo territorio. Es a partir de su contexto y sus pilares que se trazan los proyectos a seguir a corto y largo plazo; es decir, el plan de vida de los yanaconas de San Agustín establece políticas generales – estrechamente ligadas a sus pilares – que les permiten mantener un horizonte cultural que los une a su cultura de origen, y también definir marcos para la diferenciación étnica en lo local, nacional y regional.

Los profesores Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez (2008), quienes acompañaron a los yanaconas de San Agustín en el departamento del Huila en la formulación de su plan de vida, señalan que este plan nace recientemente bajo el auspicio de las nuevas leyes nacionales – Artículo 330 de la Constitución de 1991 – como fruto de las luchas y resistencias de las

¹⁶⁹ Como ya hemos señalado, el Gran Plan de Vida del cabildo mayor yanacona fue el resultado del proceso de reconstrucción de la casa yanacona llevada a cabo por estos indígenas en la década de los años noventa. La sistematización de los resultados de las asambleas generales condensó las "ideas y pensamientos" de los comuneros quienes además de analizar la situación de los resguardos y cabildos, realizaron también el trabajo de reconstrucción de su memoria. El Plan de Vida del cabildo mayor da cuenta del pasado, presente y proyecta el futuro del pueblo yanacona a través de los pilares de la comunidad, conocidos también como PESCAR: político, económico, social, cultural, ambiental y de relaciones internas y externas.

comunidades indígenas en Colombia. Definen el plan de vida como un momento para:

...pensar y soñar la vida propia. La vida que se da en el territorio, la que se pretende mantener y el equilibrio con el ambiente que nos rodea. El Plan de Vida es la bitácora para navegar en las aguas del porvenir. Es para nosotros la forma de organizar lo que necesitamos y esperamos para el futuro partiendo de las enseñanzas del pasado y de las realidades del presente” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 53).

Por otro lado, también señalan que el plan de vida es una “alternativa al requerimiento que les hiciera el Estado de presentar ‘Planes de Desarrollo’ para asignarles recursos a que tienen derecho” (Vidal, Ramírez, Ruíz y Bermúdez 2008: 53). Lo cierto es que el plan de vida, aunque fuese una exigencia del Estado para poder obtener la legalización como cabildo y resguardo, ha posibilitado crear un espacio de encuentro dedicado exclusivamente a contextualizar su identidad y cultura dentro del nuevo territorio agustiniano y, además, a buscar estrategias para fortalecer su lucha étnica.

Por otro lado, además del plan de vida, los yanaconas anualmente definen, en asamblea general, el plan de inversión. Este plan, que nace como requisito del Estado —similar al plan de desarrollo de los municipios—, pretende establecer cuáles son las necesidades anuales del resguardo para que se las atienda a través del dinero de transferencias que otorga el Estado a las comunidades étnicas. Una vez elaborado, este plan de inversión debe ser entregado a la alcaldía municipal, que es la encargada de recibir el dinero que el Estado envía a las comunidades étnicas, para luego destinar esos recursos de acuerdo a los proyectos que están establecidos en el plan.

En enero del año 2015 estuvimos presente en la construcción colectiva del plan de inversión por parte de la comunidad yanacona de San Agustín. Pese a que es una de las reuniones más íntimas de la comunidad, pudimos permanecer durante toda la jornada, que duró más de siete horas. A continuación, expondremos algunos datos etnográficos recolectados en dicha visita:

Las decisiones se toman en el pleno de la asamblea general; el cabildo saliente hace un reporte general de gastos e inversiones realizados el año anterior; el nuevo cabildo es el encargado de liderar las discusiones durante toda la reunión; se realiza un diagnóstico de necesidades del resguardo y se establecen las categorías de problemáticas para la asignación de recursos; son los comuneros quienes deciden qué monto se debe invertir en cada categoría y, hasta que no se llegue a un consenso, no se da por terminada la asamblea. La inversión para cada una de dichas categorías se realiza pensando en la cofinanciación con la alcaldía municipal; es decir, la gestión de recursos con el municipio les posibilita invertir en más necesidades y, acogiéndose a su categoría de ciudadanos, exigen a la alcaldía mayores recursos económicos para llevar a cabo sus proyectos (Diario de campo, visita realizada en enero de 2015).

Las categorías que estableció la asamblea para la inversión en el 2015 fueron: salud, educación, infraestructura y cultura. Cada una de estas categorías alberga varias demandas de la comunidad. El presupuesto anual al que tiene derecho la comunidad de los yanaconas de San Agustín para invertir en estas demandas —en el 2015— es de 58 millones de pesos —aproximadamente 22.307 euros—. Una vez asignados los recursos por la asamblea, el cabildo es el encargado de negociar la cofinanciación de dichas categorías y proyectos con el alcalde municipal.

De esta experiencia de acompañamiento durante la elaboración del plan de inversión, pudimos observar que, aunque toda la comunidad tuvo la oportunidad de participar y discutir sobre categorías y asignación presupuestal, fueron los exgobernadores quienes mayor protagonismo y poder de palabra tuvieron durante toda la asamblea. Fueron ellos —muchos de ellos mayores— quienes proponían con más argumentos a la comunidad en qué, cuánto y de qué forma invertir los recursos del resguardo.

Varios autores han reflexionado sobre el plan de inversión y el plan de vida. Para el Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin 2011:5), estos planes, pese a que asumen modelos o metodologías similares a los planes municipales de desarrollo —lo que puede chocar con la visión del gobierno propio—, al mismo tiempo pueden convertirse en un medio para afirmar un proyecto cultural, si "los objetivos que se proyectan se fundamentan en unos valores que

son específicos a un universo cultural". Asimismo, para David Gow (1998:164), los planes de vida son una estrategia favorable porque "los pueblos indígenas han sido creativos al utilizar la tradición para entrar en la forma menos desfavorable posible en la modernidad".

Sin embargo en el plano local los planes también buscan una articulación de políticas de desarrollo —o etnodesarrollo— entre gobiernos indígenas y municipales. Autores como Villa (2009) han caracterizado esta relación como de dependencia y generadora de diversos conflictos en el municipio, que profundizaremos con posterioridad.

9.2 SALIENDO DE LAS CENIZAS: EL ROL POLÍTICO DE LAS MUJERES YANACONAS

Merece especial atención los procesos de diferenciación de género que se establecen en el marco de la organización política yanacona. Aunque los yanaconas insisten que entre hombres —mayores— y mujeres —mayoras— no hay diferencia, pues ambos poseen la sabiduría política, cultural y espiritual de su comunidad, se establece una clasificación diferencial del conocimiento entre hombres y mujeres: los mayores generalmente son aquellos que con el transcurrir de los años manejan la medicina tradicional, representan a la comunidad en los espacios políticos, dirigen los rituales, tocan su música tradicional -la chirimía- y tienen experiencia en el manejo del cabildo; mientras que el conocimiento de las mayores se relaciona con el baile, la gastronomía tradicional, el tejido, la educación de los hijos y la partería.

De acuerdo a esta clasificación, es el hombre quien ha representado y liderado los procesos políticos y organizativos del cabildo, mientras que la mujer ha sido siempre la encargada de las labores de la familia. Esta categorización de la mujer obedece a unos "mecanismos de control social" que la recluyen en el hogar, identificándola, como ya mencionamos, como "cuidadoras culturales y responsables de la sobrevivencia cultural y física de las sociedades indígenas" (Meentzen 2001: 15). Lo anterior no significa exclusivamente que la mujer no haya participado del diseño y ejecución de acciones políticas del resguardo, sino que siempre han sido los hombres quienes

han representado a la comunidad. Prueba de ello es que, desde la existencia del resguardo, nunca ha habido una gobernadora ni una presencia continua de mujeres en las mesas directivas del cabildo¹⁷⁰.

En el trabajo etnográfico se detectó que, en la comunidad yanacona de San Agustín, los hombres son quienes tienen mayor empoderamiento sobre el funcionamiento del cabildo y la negociación política con las autoridades municipales. Cuando se pregunta a las mujeres sobre el desarrollo de la política del resguardo, sus respuestas conducen a acciones que han desarrollado los hombres, especialmente aquellos quienes han sido gobernadores o partícipes del cabildo. Sin embargo, tanto hombres como mujeres reconocen la labor realizada por la mujer en la reconstrucción cultural de su comunidad y en el acompañamiento de las acciones políticas y comunitarias hacia el reconocimiento y fortalecimiento del resguardo.

Para ello nos remitiremos a su pasado, es decir, al papel de la mujer en los resguardos tradicionales.

La señora Elvia Quinayás nos relata cómo se desarrollaba la cotidianidad, entre hombres y mujeres en el resguardo de Caquiona en el Cauca:

"...la labor del hombre era trabajar afuera, a sembrar maíz, a rozar, a sembrar matas; y la labor de la mujer era la cocina, a atesar la lana para hacer las ruanas, las mantas de las mujeres y hasta el pantalón de lana tocaba hacerles a los hombres para el frío. Pero también hacían los vestidos de los niños, también de lana. También hilaban la cabuya para hacer las mochilas o la jigra que decimos, tocaba así porque había mucha pobreza... en ese tiempo el hombre vestía la ruana y el pantalón de lana, y las mujeres pues la manta pañuelón de lana, se ponían las fajas y el sombrero de lana (Elvia Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Aunque en la anterior intervención Elvia muestra que el papel de la mujer yanacona estaba orientado al trabajo de la cocina y las labores del hogar, otros

¹⁷⁰ esta diferenciación entre el hombre y la mujer yanacona no solo se refleja en San Agustín, sino también en la mayoría de los resguardos yanaconas de Colombia. No obstante, en los últimos años, en el plano nacional, han surgido casos esporádicos de mujeres gobernadoras.

relatos subrayan también el trabajo que desarrollaban en la agricultura. Al respecto, Célimo Hoyos señala que,

“Ellas también trabajaban en el campo paliando para poder sembrar la papa, el maíz; en ese entonces, las mujeres se cargaban los niños a las espaldas y con ellos trabajaban igual, igual que el hombre” (Célimo Hoyos, entrevista realizada en junio de 2012).

El hecho de que la mujer yanacona no sólo se hiciera cargo de los asuntos de la casa, sino que también apoyara al hombre en la agricultura, es lo que le permite a Célimo determinar que la mujer era la cabeza de la familia:

"...es la primera que se paraba en la madrugada y la última que se acostaba, es la de todos los oficios; antes el marido valoraba a la mujer y la mujer también valoraba al marido y juntos compartían sus trabajos, esa era la parte fundamental de la comunidad indígena yanacona" (Célimo Hoyos, Comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

En los resguardos coloniales a la mujer siempre se le han atribuido roles como formadoras y “cuidadoras culturales” (Meentsen 2001). Es decir, las responsables de la transmisión de las prácticas culturales a los hijos. Así lo explica Ruby Quinayás:

...en la casa uno ya los enseña a tejer, ya les enseña a hacer el bolso, uno le enseña a lo de la cocina, y claro, todo lo de las costumbres y tradiciones del pueblo; como la mujer es la que vive en la casa, el ciento por ciento de los niños dependen es de la mamá y aún grandes, la mujer siempre les sigue enseñando a los hijos y así en toda la comunidad (Entrevista realizada en julio de 2012).

Pero estas responsabilidades que se le han dado a las mujeres, para algunos autores (Camus 2001; Meentsen 2001; Bonfil 2002; Aguirre 2003) son también mecanismos de exclusión y de reclusión. A la mujer se le “obliga a ser más indias que los hombres” a través de mecanismos de control social que las recluyen al mundo rural indígena invisibilizándolas, silenciándolas y desvalorizándolas.

Aunque la mujer se había apropiado de los roles impuestos por la comunidad —y en ocasiones se sentía orgullosa de sus labores—, para Ruby existía injusticia en la medida en que ella nunca tenía la oportunidad de negarse a estos trabajos; su voz no tenía peso en las decisiones del hogar, “se cargaba el niño a la espalda y todo el día era eche pala y cocine y trabaje; pero callada” (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

Ese silencio de las mujeres también lo define Fredy Chicangana como el miedo hablar y participar en un contexto hostil como lo era el Cauca:

“...todas esas situaciones de guerra, conflictos y manejo del territorio, un territorio bastante duro, bastante a nivel de clima, baste fuerte, hizo que la mujer se quedara en la parte de la chagra y el hombre estuviera afuera en la parte de la montaña. La verdad es que así la mujer se fue quedando un poco en silencio” (Fredy Chicangana, indígena yanacona del resguardo de Rio Blanco-Cauca, entrevista realizada en abril de 2013).

En la actualidad, las mujeres yanaconas de San Agustín continúan asumiendo las responsabilidades que les fueron atribuidas desde sus resguardos coloniales, pero también han tomado conciencia del papel que pueden desempeñar en otros aspectos —como el político—.

En el resguardo actual se reconoce que históricamente la mujer ha sido infravalorada por el hombre, y señalan el machismo como la razón principal de los conflictos en las familias: “nosotros a veces somos desagradecidos, somos machistas como decimos ahora” (Emilio Túquerres, médico tradicional, entrevista realizada en julio de 2012). Como señala Meentsen (2001: 13) es evidentemente que la mujer, en el caso indígena, se encuentra en desventaja con respecto al hombre, y se debe a varios factores: a. A las mujeres se les asignan muchas más tareas con alto grado de responsabilidad. b. Las mujeres tienen menos acceso al dinero y a la tierra que los hombres. c. Tienen menos acceso a la educación y, si llegan a estudiar, lo hacen tarde y de forma irregular, a diferencia de los varones. d. En muchas comunidades las mujeres tienen un

escaso poder de decisión al interior de la familia y en la comunidad —en lo que respecta a elegir la pareja, salir de su casa, estudiar—.

La mujer yanacona ha estado recluida y encasillada en las labores de la transmisión cultural y las labores del hogar. Omayra Fernández Anacona, esposa de Jair Quinayás, señala que su tarea en el proceso reconstructivo del resguardo consistió en crear espacios de encuentro entre las mismas mujeres para compartir el conocimiento que conservaban de sus resguardos coloniales. En este espacio, que fue reconocido como "minga de mujeres", se trabajaron únicamente cuestiones relacionadas con la gastronomía, la crianza de los niños, la chagra, la medicina tradicional, el parto, la tulpá, el tejido; es decir, conocimientos que en los resguardos de origen habían sido asignados a las mujeres.

"Sobre todo, era replicar el conocimiento que uno tiene de los resguardos ancestrales con los demás para que lo siguieran haciendo en sus familias. Por ejemplo, recordar el proceso de la lana porque no sabían nada, ni qué era un chumbe, o hacer una ruana, nos tocaba explicarles todo, enseñarles a hacer los tejidos porque eran cosas que tenían perdidas" (Omayra Fernández Anacona, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2013).

La labor que iniciaría Omayra, señala Ruby Quinayás, sirvió para que las mujeres se reconocieran en la comunidad y aprendieran las unas de las otras sobre las tradiciones que guardaban en cada familia;

"...en las mingas nos reuníamos hartas mujeres y nos comenzábamos a preguntar pues de la una a la otra, a recordar —tradiciones, labores, crianza, etc.— todo lo que hacíamos en los resguardos de donde veníamos" (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012).

La reclusión a la que han estado sometidas las mujeres yanaconas explica su poca participación y su silencio en los espacios políticos de consulta y de decisión del resguardo de San Agustín. La carga de responsabilidades y el machismo, según Aguirre (2003:5), restringe la participación social y política, y la presencia en los espacios de poder de las mujeres indígenas. Las

observaciones realizadas durante el trabajo de campo muestran que las mujeres de edad media en adelante no han tenido acceso a la educación formal, lo cual limita sus oportunidades y opciones de desarrollo personal. Respecto a las jóvenes, y puntualmente algunas más mayores, sí han logrado cursar la educación primaria y el bachillerato —incluso una joven estudia en la universidad— y son las que hoy lideran las organizaciones de mujeres en el resguardo. Pese a ello, las actas del resguardo desvelan que la participación de mujeres en la junta directiva es muy reducida.

Para Guido Mamián, si bien existe un patriarcado en el resguardo, esto se da porque la mujer carece de liderazgo; señala que tienen todas las facultades para apoyar directamente al cabildo, pero carecen de iniciativa; “a la mujer le falta un poquito de resistencia, de demostrar que no tiene miedo” (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012). La falta de iniciativa y la cobardía a las que se refiere Guido responden a estereotipos que se han creado alrededor de la mujer, los cuales, según González (1999: 83), tienen que ver con la caracterización de los roles femeninos realizada por la cultura machista occidental. Señala esta autora que, mientras los hombres tienen roles orientados hacia el trabajo, la energía y la racionalidad, a la mujer se le atribuyen cualidades como sensibilidad, calidez y suavidad, “requeridas para el trabajo como amas de casa”.

Omayra Fernández Anacona y Ruby Quinayás ven como una debilidad del resguardo la escasa participación política de las mujeres en el cabildo: “aunque votemos y no estemos de acuerdo, pues una se queda callada” (Omayra Fernández Anacona, entrevista realizada en junio de 2013). Por ello reconocen que a las mujeres les falta un buen camino por recorrer, y asumen se ven más débiles respecto al hombre: “el hombre siempre tiene de todas maneras más capacidad de explicar y hablar con la gente y eso entonces uno como mujer es más tímido, entonces uno va detrasito aprendiendo” (Ruby Quinayás, comunera yanacona, entrevista realizada en julio de 2012). Cuando Ruby menciona la capacidad de explicar y hablar con la gente de los hombres, hace

referencia a la posición —casi siempre conflictiva— que deben tomar a la hora de negociar con mestizos y con las autoridades municipales. Sin embargo, también se aprecia en esta afirmación que la mujer yanacona asume los estereotipos establecidos por la cultura dominante, que infravalora sus capacidades.

De acuerdo a lo anterior, y como veremos en el siguiente capítulo, la participación en el cabildo ha supuesto una serie de enfrentamientos con la alcaldía y líderes campesinos. En este sentido, Emilio Túquerres señala que “a ellas les da respeto el coger ese liderazgo, porque dicen que no son capaces” (Emilio Túquerres, médico tradicional yanacona, entrevista realizada en julio de 2012). Para la mayoría de los comuneros y comuneras, cuando se asumen cargos del cabildo, se deben conocer las leyes y tener firmeza a la hora de exigir derechos; estos atributos generalmente han sido reconocidos a los hombres; es decir, las mujeres deben enfrentar el reto de "entender los cambios y tensiones entre dos culturas diferentes y entender los valores y prácticas de la cultura dominante" (Meentzen 2001: 16-17-12). Una capacidad que, para muchos, desde la mirada machista de la comunidad —tanto de hombres como de mujeres—, aún no poseen las mujeres.

Por otro lado, Ilmo Chito Zamboní analiza que ese miedo de la mujer a participar en el cabildo se debe a que en la comunidad ellas llevan las riendas de los hogares y, al tener que ocuparse de más asuntos, temen no tener tiempo para lo uno ni para lo otro: “a ellas les da miedo liderar una comunidad porque de pronto pueden quedar mal” (Ilmo Chito Zamboní, comunero yanacona, entrevista realizada en julio de 2012). Por ello, propone que, a la hora de que una mujer tenga la iniciativa de pertenecer a la directiva del cabildo, el hombre debe compartir algunas de sus responsabilidades en el hogar:

"...yo creo que no es que una mujer no pueda liderar una comunidad sino lo importante es que no le toque demasiado trabajo para atender, porque son dos oficios: liderar una comunidad y tener que cumplir con los oficios de la casa, o sea, pueden ser mejores líderes y pueden tener opciones claras y pueden sacar muchos proyectos para el servicio de

la comunidad" (Ilmo Chito Zamboní, entrevista realizada en julio de 2012).

Omayra y Ruby afirman que, si bien hasta ahora ninguna mujer ha llegado a ser gobernadora, lentamente las mujeres se están dando cuenta de que pueden llegar a serlo y de lo que esto significaría en términos de progreso dentro de la comunidad,

"...pues, a pesar que no hemos sido gobernadoras, sí hemos estado postuladas en las planchas directivas, entonces para nosotros eso es ya un avance" (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

"...si algún día nos eligen ahí estaremos prestas para lo que nos toque. Porque siempre la mujer yanacona, cuando nos nombran a hacer una actividad, debemos hacerlo; ser, como se dice, machas para hacer las cosas porque solo los hombres no... nosotras somos verracas" (Omayra Fernández Anacona, entrevista realizada en junio de 2013).

En este mismo sentido, señala Emilio Túquerres, si la mujer ha sido capaz de mantener viva la cultura y las tradiciones de la comunidad en sus familias "¿cómo no van a poder liderar alguna directiva?; ¡ellas también pueden!" (Emilio Túquerres, entrevista realizada en julio de 2012). Por ello, para ir generando confianza en ellas, el cabildo ha creado el comité de la mujer yanacona, una estrategia para que la mujer se vaya involucrando más en la organización de forma directa.

9.2.1 Comité mujer yanacona

El comité sobre la mujer yanacona busca hacer presente el papel de la mujer en el cabildo yanacona en San Agustín, como está estipulado en los pilares de su plan de vida. A través de él, se busca

"...avanzar en la dualidad y la complementariedad del ser yanacona, que no solamente el ser yanacona es el hombre solo o la mujer sola, sino que es hombre y mujer. Se miden por igual, aquí nadie manda más sino todo son decisiones comunes" (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Omayra, que fue la primera en dirigir este comité en el resguardo de San Agustín, sostiene que, a través de este espacio, se ha querido capacitar y

estimular a la mujer para que participe de forma más activa más allá del hogar, y que así "se den cuenta de que afuera — de la casa — también podemos ayudar al resguardo" (entrevista realizada a Omayra Quinayás en junio de 2013). Esta misma labor la viene realizando Ruby durante los últimos años, quien señala que, a través de la participación en talleres, capacitaciones y del mismo contacto con compañeras líderes de otros resguardos, la mujer empieza a tener un despertar dentro del resguardo de San Agustín. Afirma que,

“...ahí uno se da cuenta de que también es tenido en cuenta en otro espacio fuera de lo que es la casa. Uno ve que las demás mujeres comienzan a hablar y a uno lo escuchan en las asambleas, en las reuniones del cabildo, en los encuentros con los comités” (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

En este sentido, para Manuela Camus (2001: 34), la participación de mujeres indígenas en organizaciones no tradicionales les permite obtener "autoconciencia de su condición de género y legitimidad en sus reivindicaciones o posiciones". Pero también es a través de estos espacios que las mujeres van adquiriendo mayor acceso a la educación, y, en algunos casos, pueden modificar su papel productivo obteniendo una mayor cuota de participación en los ingresos del hogar; es decir, la "ruptura simbólica y real de las fronteras étnicas y de los espacios tabús" (Aguirre 2003:5 citando a Bonfil 2002:71).

Así, el comité de la mujer yanacona, busca educar y orientar a las mujeres en aspectos relacionados con la educación tradicional para sus hijos, la resolución de conflictos intrafamiliares, en temas de salud, en derechos de la mujer, y en el desarrollo de proyectos productivos tradicionales, entre otros aspectos;

“...allí tratamos de orientar a las compañeras y empoderarlas, porque hay hombres que todavía golpean a las mujeres; o cuando dicen que sus maridos tienen otra mujer o que no tienen plata; hasta los hombres me dicen mire es que mi mujer es esto o lo otro” (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

Desde estos espacios, algunas mujeres han ido ganando presencia política en la comunidad yanacona de San Agustín. Prueba de ello es que también han empezado a participar de otros comités establecidos en el resguardo e incluso municipales. Poco a poco, han empezado a “salir de las cenizas”:

"Lo llamamos salir de las cenizas porque nosotras botamos las cenizas cuando salimos de la casa y compartimos pensamientos; y no nos acordamos de la casa ja ja ja... a veces nos demoramos, porque nos sentimos bien amañadas. También cuando estamos así reunidas también hay hombres que nos ayudan en la cocina, entonces pues nos despreocupamos de la casa (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

El salir de las cenizas lo plantea Ruby como el despertar de la mujer yanacona, cuya acción se limitaba al trabajo del hogar y a lo que dijera el hombre. Recuerda la mayora Elvia Quinayás,

"...antes a las mujeres no se nos tenían en cuenta ni para las votaciones, ni siquiera podían opinar, mucho menos, como quien dice, ponerse bien bonito pa salirse al pueblo" (Entrevista realizada en junio de 2012).

El compartir experiencias, opiniones, iniciativas desde el comité de mujeres y demás organizaciones les ha permitido tener más valor y reclamar sus derechos. Para ello, muchas han desafiado a sus maridos haciéndoles entender que la mujer también puede, al igual que el hombre, apoyar, liderar, divertirse y aportar a la comunidad;

"Sí, ya va uno despertando como mujer, a perder el miedo; aunque lo que más estamos trabajando es perder ese miedo de hablar y no porque no lo permitan, sino porque nosotras muchas veces preferimos estar calladas cuando hay cosas que no conocemos" (Ruby Quinayás, entrevista realizada en julio de 2012).

9.3 DIFERENCIAS DE LA ESTRUCTURA POLÍTICA YANAONA DE SAN AGUSTÍN CON EL CABILDO MAYOR

Como hemos mencionado, la estructura de gobierno indígena en San Agustín es similar a la de los resguardos tradicionales de los yanaconas en el

Cauca. Sin embargo, para algunos líderes indígenas de San Agustín existen diferencias puntuales entre ambas organizaciones políticas:

“...pues digamos que allá se manejan guardias, coordinación de guardias central, equipos mixtos en cada vereda, acá no se puede porque somos veredas pequeñas, entonces no es como tan necesario” (Guido Mamián, entrevista realizada en abril de 2012).

Para el exgobernador indígena Guido Mamián, quien ha participado de las juntas directivas en los resguardos coloniales, la diferencia entre ambos sistemas de gobierno se establece por las condiciones geográficas del territorio. Mientras en el Cauca los resguardos están unidos unos a otros geográficamente, en San Agustín, el resguardo lo comprenden territorios que están ubicados en distintas veredas del municipio: Quebradón, Nueva Zelanda, El Estrecho, Arauca II. Esto hace que algunas de las iniciativas del gobierno tradicional sean más complicadas y lentas de desarrollar en San Agustín,

"...acá nosotros estamos distanciados por la situación del territorio porque una parte está acá, en otra parte el otro territorio, en el otro lado está la sede central, entonces, eso nos diferencia de los resguardos del Cauca" (Jair Quinayás, entrevista realizada en diciembre de 2013).

“...cuando es un solo territorio unido geográficamente, hay mucha más fuerza puesto que todos estamos juntos, bueno, si hubo una reunión entonces ahí nos reunimos y se pueden proyectar más; acá, por las distancias y todos los pormenores que tenemos, es más complejo” (Guido Mamián, entrevista realizada en abril de 2012).

Otra diferencia tiene que ver con la conformación de equipos mixtos de trabajo —formados por líderes indígenas y líderes mestizos— que se ha logrado articular en el Cauca. Este equipo mixto se entiende como un grupo interdisciplinar entre juntas de acción comunal y autoridades del resguardo que atienden a problemas conjuntos sobre un territorio donde existe incidencia política y territorial de ambas autoridades. Esta forma organizativa no se presenta en San Agustín, porque no ha existido, según el exgobernador Guido Mamián, “la oportunidad de ponerse de acuerdo con los campesinos”. Lo explica así:

"...el equipo mixto, como se denomina, lo conforman un cabildante, el presidente de la junta de acción comunal de la vereda y el citador de guardias del resguardo; ese equipo mixto también tiene la misma función en la vereda en su jurisdicción, como en el sector del resguardo que esté allí también. Por ejemplo, si hubo un robo, ese equipo mixto tiene la autonomía de trabajar ese proceso" (Guido Mamián, entrevista realizada en abril de 2012).

Visto de esta manera, el equipo mixto es una estrategia de autoridad complementaria entre ambos sistemas de gobierno, el tradicional y el oficial, para mantener el orden sobre un territorio que, a su vez, es complejo —porque es vereda y también resguardo—. Sin embargo, según Jair Quinayás, para que existan los equipos mixtos debe haber una buena relación entre campesinos e indígenas, otro elemento que diferencia a los dos territorios:

"...aunque nuestras costumbres eran diferentes, allá éramos unidos con los campesinos. Sabíamos que teníamos que salir a relacionarnos con los campesinos y con otros sectores porque eran los vecinos. Mientras que acá es diferente porque si se necesita trabajar un acueducto tiene que pedir consentimiento al campesino y las relaciones ahora último no son buenas" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en diciembre de 2013).

De acuerdo a lo planteado en estas líneas, aunque el resguardo de San Agustín ha seguido la estructura política de los resguardos coloniales, algunas sub-estructuras como el equipo mixto no se han logrado conformar. Esto se debe, en gran medida, a las particularidades geográficas del resguardo en San Agustín¹⁷¹ y de las relaciones conflictivas -desconfianza, desconocimiento cultural y en algunas ocasiones racismo- que existen en los otros sistemas organizativos locales mestizos de San Agustín.

Aunque los equipos mixtos en los territorios coloniales han posibilitado la articulación de políticas entre mestizos e indígenas en un territorio pluriétnico,

¹⁷¹ Hay que recordar que el resguardo yanacona de San Agustín se comprende de cinco extensiones de tierras que están ubicadas en distintas zonas del municipio. La sede del resguardo está ubicada cerca de la cabecera municipal de San Agustín y para acudir a las reuniones los comuneros deben caminar entre tres y cuatro horas. Para los líderes yanaconas, el hecho de que no exista una unidad geográfica del territorio hace compleja la actividad política del cabildo.

en San Agustín la falta de esta articulación incrementa la tensión entre los actores y gobiernos locales. Una dificultad que trasciende de la vereda y el resguardo a todo el municipio, como veremos de forma más amplia en el siguiente capítulo.

9.1.2 Articulación con el Cabildo Mayor

Aunque en el inicio del proceso organizativo del resguardo de San Agustín en el Huila, algunos líderes del Cauca no estaban de acuerdo con la conformación de un cabildo fuera del territorio yanacona, en la actualidad los líderes señalan que el cabildo mayor ve como un logro el esfuerzo de estos indígenas por mantener su cultura y su modelo organizativo en otras zonas del país.

Siendo coherentes con su apuesta de “yanaconidad”, el apoyo a estos cabildos se aproxima a su apuesta por “cobijar a todos los yanaconas bajo una misma manta” (Palechor 2001:8), incluso a quienes, por distintos motivos, tuvieron que salir de su territorio:

“...para los resguardos ancestrales es un gran logro que la gente que sale de sus comunidades se pueda organizar en un cabildo, y siempre hay como ese respeto por ese esfuerzo; desde allá se mira ese empeño de las comunidades” (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

El cabildo mayor es otra organización —con una estructura heredada de la Colonia— orientada hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos en los planos regional y nacional. Alrededor de ella se agrupan los demás cabildos indígenas yanaconas presentándose así como la encargada de la protección de sus derechos políticos, económicos y culturales, y también del reconocimiento de los asentamientos yanaconas fuera del territorio¹⁷²:

“...nos representa a nivel nacional. Tiene sede en Popayán y está conformado por los 31 cabildos yanaconas que hay en el país. Ahí estamos conectados, asistimos a reuniones,

¹⁷² Ya hemos señalado cómo el Estado otorga un poder de facto al cabildo mayor para determinar la relación existente entre los asentamientos o comunidades fuera del territorio con los del territorio colonial. Dicho poder se legitima con los requisitos que solicita la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, para realizar los respectivos estudios étnicos.

escuchando cómo va nuestra organización, qué debemos hacer y todo el tema de la parte política y organizativa del pueblo yanacona" (Guido Mamián, entrevista realizada en abril de 2012).

Para los yanaconas de San Agustín, el formar parte del cabildo mayor significa continuar con una conexión simbólica y material con el territorio y la cultura de origen, pues "llevamos ese mismo lineamiento de los usos y costumbres" (Alirio Córdoba Quinayás, profesor yanacona, entrevista realizada en julio de 2012). Sin embargo, como ya hemos visto, esto no significa que todos los resguardos sean similares, pues cada uno define su sistema social y organizativo en función de sus necesidades y condiciones. El cabildo mayor sirve más bien como una institución que orienta y aglutina a las diversas comunidades yanaconas, manteniendo una relación con su pasado. Es decir, existe un lazo de unión entre el cabildo mayor y el resguardo de San Agustín, que está mediado por la memoria (Pizarro, 2006) y por prácticas etnopolíticas que los identifican.

Al respecto, Jair Quinayás señala que cada territorio, manteniéndose dentro de las líneas generales del cabildo mayor, tiene libertad de crear sus propias estrategias de manejo, planes y programas para atender a sus necesidades, ya que "cada uno de los territorios tenemos distintos problemas que el cabildo mayor no entiende porque no lo vive directamente" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012). Igualmente, afirma que la importancia del cabildo mayor está en que este se presenta como un símbolo unificador de todas las colonias yanaconas que están fuera del territorio tradicional; es el eje aglutinador de la comunidad. Para él,

"...el cabildo mayor lo conformamos entre todos los cabildos que existimos tanto aquí en el Huila, en el Cauca, el Valle, en el Putumayo, en el Quindío, y todos los que hemos salido de los resguardos ancestrales" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Las reuniones con el cabildo mayor se hacen a través de convocatorias nacionales, en función de las necesidades que plantea el gobierno tradicional.

Por lo general, se hacen para compartir sus experiencias y crear los pliegos de peticiones o reivindicaciones para el Estado;

“...lo que hacemos allí es convocarnos para mirar la política del Estado, para mirar las consecuencias de lo que esas nuevas políticas tienen en los territorios, y también hacemos convocatorias para elegir el cabildo mayor” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Finalmente, hemos señalado que el Estado otorga al cabildo mayor poderes de facto para la certificación de los asentamientos yanaconas en distintas partes del territorio nacional. Este poder que adquieren las organizaciones regionales también puede entenderse como una estrategia del Estado para canalizar y controlar las demandas étnicas. Por un lado, esto supone la definición de estructuras organizativas de los pueblos indígenas, pero también la atención a demandas "genéricas" de poblaciones diversas; es decir, la atención a necesidades específicas de un pueblo que no se corresponden con las de un grupo en un contexto determinado.

9.1.3 Relaciones con organizaciones regionales y nacionales

Aunque el resguardo yanacona de San Agustín en el Huila tiene una relación directa con el cabildo mayor del Cauca, la organización regional de la que hacen parte es el Consejo Regional Indígena del Huila –CRIHU– y no el CRIC, Consejo Regional Indígena del Cauca, donde están inscritos los cabildos tradicionales. A este respecto señalan que

“...no podemos depender de la organización regional de allá, porque estamos en otro departamento. Aquí en el Huila estamos organizados los indígenas paeces, los guambianos, estamos nosotros” (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Recuerda Jair Quinayás que, para la conformación de la organización regional de indígenas en el Huila, se contó con el apoyo del cabildo mayor yanacona;

“Le dijimos al cabildo mayor, bueno, como ustedes tienen allá su regional, ¿por qué en el Huila no dan una serie de

talleres y algunas cosas que necesitamos para fortalecer nuestros pueblos?; después de esa formación, ya hace 10 años que tenemos la regional” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Hoy se encuentran inscritos en el CRIHU veintiún cabildos que habitan en el departamento del Huila. La regional del Huila se establece como la institución que representa en el departamento no solo a los yanaconas, pues también aboga por las necesidades de todos los pueblos que habitan en este territorio. Alirio Córdoba Quinayás señala que esta organización se contempla como una estrategia de apoyo de la lucha indígena en el ámbito regional;

“...nosotros no tenemos que surgir por sí solos, sino que dependemos también de otras organizaciones con peso y experiencia en otros ámbitos —refiriéndose al escenario regional—” (exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

El CRIHU está conformado por líderes indígenas de todas la comunidades del departamento. La junta es elegida por votación y en ella los yanaconas de San Agustín en el Huila ya han tenido un presidente, el exgobernador Orlando Omen. Para este exdirectivo del CRIHU, la importancia del Consejo Regional Indígena del Huila está en que a través de la organización los indígenas se han podido organizar en mesas de trabajo atendiendo a los pilares generales de las comunidades: territorio, cultura, salud, educación y medio ambiente (Orlando Omen, entrevista realizada en abril de 2012), desde donde han podido tener un mayor reconocimiento de las autoridades departamentales.

Finalmente, a nivel nacional, la organización política a la cual están inscritos los yanaconas del Huila es la ONIC, la Organización Nacional Indígena de Colombia. Según los yanaconas, esta organización es la que mayor interlocución tiene con el Estado, la que organiza capacitaciones para las comunidades, la plataforma mayor donde se inscriben las necesidades de los pueblos y a su vez se lucha por la reivindicación de sus derechos. En ella hay:

“...buenos líderes que se han destacado en las diferentes comunidades que la integran, y eso nos ha servido para enfrentar al mismo gobierno por las dificultades que

tenemos los pueblos indígenas” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Sin embargo, existen críticas por parte de otros líderes yanaconas en cuanto a la dirección nacional. Para estos líderes yanaconas, las acciones de la ONIC se han quedado en el trabajo de escritorio y, en el caso del pueblo yanacona del Huila, el apoyo “ha sido muy mínimo”. Pero también reconocen que este distanciamiento con la organización nacional se debe a la imposibilidad de mandar delegaciones a las reuniones convocadas por esta, ya que la presencia en estos eventos requiere de recursos económicos para el desplazamiento, hospedaje y alimentación, que los yanaconas no poseen.

Como vemos, el cabildo indígena yanacona está acompañado de diversas instituciones regionales y nacionales. Se trata de alianzas estratégicas que les permiten tener una estructura organizativa diferenciada y, a su vez, lograr procesos de concertación con los entes gubernamentales y nacionales en favor del fortalecimiento de sus procesos políticos y culturales. Sin embargo, también es evidente que estas estructuras no conducen a negociaciones puntuales de los territorios, sino a demandas generales. Así pues, las demandas locales solo deben ser atendidas por los gobiernos descentralizados.

CAPÍTULO X:

POLÍTICA CULTURAL YANAONA Y GOBIERNO MUNICIPAL DE SAN AGUSTÍN: UNA RELACIÓN CONFLICTIVA

En el capítulo anterior analizamos cómo el sistema político yanaona de San Agustín se construye a partir de la relación entre estructuras heredadas por la Colonia (cabildo y resguardo) y mecanismos propios y tradicionales de su sistema de gobierno (toma de decisiones assemblearias, pilares que estructuran la política de la yanaconidad, formas representativas de liderazgo, entre otras). En este capítulo, nuestro interés se centra en analizar cómo el sistema político yanaona de San Agustín se relaciona con otras estructuras organizativas y de poder fuera de su territorio. En el marco de dicha relación, especialmente conflictiva, podremos ver cómo la autonomía política indígena se reduce cuando existen mecanismos —impuestos por el Estado— que generan dependencia entre autoridades tradicionales y el gobierno municipal. A su vez, observaremos cómo las estrategias etnopolíticas yanaonas —especialmente aquellas encaminadas a la apropiación cultural del territorio— se ven perjudicadas cuando se encuentran con intereses políticos, culturales y económicos de mestizos, gobiernos locales y nacionales sobre San Agustín¹⁷³.

Se trata de un complejo escenario municipal pluriétnico en el que los sistemas de gobierno tradicional y oficial entran en disputas (Araceli Burguete Cal 2011) en el ejercicio y el cumplimiento de derechos —colectivos e individuales—. En nuestro lugar de estudio, lo local se convierte en un

¹⁷³ Un ejemplo que ilustra esta situación conflictiva entre indígenas, por un lado, y mestizos, gobiernos locales y entidades nacionales, por otro, son los intereses que existen sobre el Parque arqueológico de San Agustín.

escenario donde se presentan retos y dificultades "asociadas a la nueva gestión en el marco de la descentralización del Estado" (De la Fuente 2013:15)¹⁷⁴.

Para algunos autores como Burguete Cal (2011), detrás de todas estas reformas se oculta una intención "integracionista y asimilacionista" que busca la ampliación del Estado y su intervención en los espacios étnicos. William Villa (2011), por su parte, considera que muchos de los derechos indígenas –en este caso, el ejercicio del gobierno autónomo– están condicionados a diversas regulaciones que buscan crear espacios de articulación entre ambas formas de gobierno en el mismo territorio. Es decir, la "profundización de la situación de dependencia" de indígenas respecto de los gobiernos municipales.

Sin embargo, en el contexto colombiano, la situación es más compleja dado que los indígenas yanaconas tienen el derecho constitucional de una doble adscripción nacional –como indígenas y como ciudadanos–. Por lo tanto, en el plano local tienen derecho al ejercicio del gobierno autónomo territorial indígena y, a su vez, el derecho a elegir y exigir al gobierno municipal derechos ciudadanos. Desde esta doble condición de derechos, veremos que los yanaconas construyen estrategias que les permiten exigir mayores garantías para su comunidad.

Con este panorama de fondo, queremos analizar las dificultades a las que han tenido que hacer frente los yanaconas en su ejercicio de la autonomía política como gobierno autónomo, después de su reconocimiento étnico en San Agustín. Un proceso que estuvo marcado –y aún continúa estándolo– por enfrentamientos entre autoridades indígenas y gobierno municipal, habitantes del municipio e instituciones oficiales presentes en San Agustín.

En un estudio anterior en el que participamos, coordinado por investigadoras de la UCM y UAM¹⁷⁵, pudimos analizar que los conflictos relacionales entre el gobierno municipal y el yanacona,

¹⁷⁴ Según Rosa de la Fuente (2013) los Estados en América Latina asisten en las últimas décadas a tres reformas: el proceso de descentralización política –gobiernos municipales–, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y afro –gobiernos étnicos–, y la progresiva institucionalización de novedosas formas de participación ciudadana.

"...se representan en forma discrecional en la que las autoridades municipales aplican la normativa en materia indígena, los deficientes mecanismos de implementación de los derechos de estas comunidades, la debilidad de los espacios de participación ciudadana y la persistencia de una superioridad "cultural" de las formas de gobierno municipal sobre las formas de gobierno indígena" (Mosquera y Nájuez 2013:132)¹⁷⁶.

En la presente investigación analizamos cómo estos conflictos políticos entre gobiernos locales en San Agustín tienen de trasfondo la disputa cultural del territorio. En esta lucha de intereses, las manifestaciones etnopolíticas, traducidas en el ejercicio de su sistema de gobierno autónomo y el reconocimiento del grupo étnico como actor social en el municipio, compiten con las intenciones políticas, culturales y económicas del gobierno local que, a su vez, reconfiguran la identidad yanacona.

10.1. ESTRUCTURA DE LA ADMINISTRACIÓN MUNICIPAL

La estructura del gobierno municipal de San Agustín, se compone de dos principales instituciones: la alcaldía y el concejo municipal. Esta reseña nos permitirá conocer el marco en el que los indígenas hacen uso de sus derechos desde su adscripción como ciudadanos.

La estructura de la alcaldía consta de los siguientes órganos: Despacho del alcalde; Secretaría de Gobierno y Servicios Administrativos; Secretaría de Hacienda; Secretaría de Planeación y Desarrollo Económico; Secretaría de Protección Social; Secretaría de Cultura, Turismo y Deporte; Comisaría de

¹⁷⁵ Cabe señalar que esta exploración del ejercicio del gobierno autónomo territorial indígena en San Agustín en el Huila, está relacionada con el proyecto de investigación titulado "Retos de la coordinación intermunicipal en gobiernos locales pluriétnicos en Ecuador y Colombia; Explorando la cooperación descentralizada en RED"¹⁷⁵, coordinado por las profesoras Rosa de la Fuente Fernández, de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), y Carmen Navarro Gómez, de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM).

¹⁷⁶ Estas circunstancias alteran los procesos de negociación política entre las dos formas de gobierno local, el diseño de políticas consensuadas que incluyan las visiones y necesidades de los diferentes actores de las comunidades y la coordinación de políticas entre las distintas instituciones, en suma, dificulta la interculturalidad en estos territorios (Mosquera y Nájuez 2013:137).

Familia; Inspección de Policía; Control interno; Familias en Acción y Sisben¹⁷⁷; y Personería. Por otro lado, el concejo municipal se compone de un presidente, un vicepresidente, un segundo vicepresidente y un secretario, quien es elegido por el propio concejo.

Tanto el alcalde como el consejo municipal son elegidos por votación directa por un periodo de tres años¹⁷⁸. La alcaldía es responsable de llevar a cabo las obras de construcción necesarias en el ámbito local, velar por el desarrollo de su territorio, promover la participación comunitaria y el mejoramiento social y cultural de sus habitantes así como prestar los servicios públicos y cumplir las demás funciones que determine la ley (artículo 311 Constitución Política de Colombia). Por otro lado, el consejo municipal tiene el deber de regular y establecer los acuerdos o reglamentos internos para la administración del municipio; votar, de conformidad con las ordenanzas expedidas por las asambleas, las contribuciones y gastos locales; adoptar los correspondientes planes y programas de desarrollo económico y social y de obras públicas; autorizar al alcalde para celebrar contratos y ejercer pro tempore precisas funciones de las que corresponden al Concejo, entre otras (artículo 313 Constitución política de Colombia).

La Constitución de 1991, para hacer efectivo el pleno ejercicio de los derechos, ha establecido diversos mecanismos de participación ciudadana — Ley 134 de 1994— desde los cuales se puede entablar una relación directa con las autoridades públicas: el voto, el plebiscito, el referendo, el referendo derogatorio y aprobatorio, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa popular, la revocatoria del mandato y la tutela.

¹⁷⁷ Sistema de información diseñado por el gobierno nacional para identificar a familias potenciales beneficiarias de programas sociales.

¹⁷⁸ En el caso de los concejos municipales, según la Ley 136 de 1994, los municipios tienen la posibilidad de elegir un mínimo de siete (7) concejales y un máximo de veintiún (21) miembros en función de la población de cada municipio. En el periodo comprendido entre 2012 y 2015 San Agustín cuenta con 13 concejales municipales.

Como veremos, algunos de estos mecanismos han sido empleados por los yanaconas en un intento de hacer cumplir sus derechos individuales y colectivos y con el fin de resolver conflictos que se han generado en el territorio.

10.1.2 Los yanaconas de San Agustín y la administración municipal

El hecho de que los yanaconas iniciaran su proceso organizativo en San Agustín generó, desde el principio, una gran oposición dentro del pueblo. Muchos argumentaban que la organización indígena perjudicaba especialmente al campesino pues, con su presencia, el territorio quedaría mermado. Como señala el actual alcalde municipal,

“...las otras alcaldías —refiriéndose a autoridades municipales anteriores al 2012— nunca han creído que los indígenas pueden generar progreso en el municipio. Más bien se les ha visto como un problema para los mandatarios. Pero no es solo un imaginario de las alcaldías sino también de mucha gente del municipio” (Edgar Martín Lara, alcalde municipal 2012-2015 de San Agustín, entrevista realizada en abril de 2012).

Jair Quinayás, ante estas críticas responde:

“...nosotros venimos poniendo resistencia de nuestro proceso organizativo, de nuestra política de cómo vivir en la parte económica, la defensa de nuestro territorio” (Jair Quinayás, ex gobernador indígena, entrevista realizada en Junio de 2012).

Los conflictos han suscitado pugnas entre las autoridades tradicionales y municipales y han provocado un distanciamiento entre ambos. El actual presidente del Consejo Municipal de San Agustín, Manuel Agustín Valderrama (2012), reconoce que históricamente los indígenas no han contado con apoyo institucional del municipio. Así lo arguye:

“Pues yo creo que los indígenas son como poco tenidos en cuenta, como personas marginadas, a pesar de que ellos tiene muchos derechos, no se les da esa facilidad de colaborarles en lo que tiene que ver con tierras o presentar un proyectico pa colaborarle” (Manuel Agustín Valderrama, presidente del Consejo Municipal de San Agustín en el Huila, entrevista realizada en junio de 2012).

Para Alberto Cerón, exgobernador yanacona y actual concejal de San Agustín, a este municipio paradójicamente siempre se le ha reconocido un fuerte vínculo con las culturas indígenas milenarias debido a los hallazgos arqueológicos realizados en el territorio. Sin embargo, señala, las administraciones locales no han podido asumir la actual presencia indígena en el municipio, "dicen los gobernantes: 'indígenas hoy, no. Pero San Agustín sí tiene un pasado indio, por eso existen estatuas y los vestigios arqueológicos'" (entrevista realizada a Alberto Cerón en abril de 2012).

El conjunto arqueológico de San Agustín, hoy Patrimonio de la Humanidad, es un elemento cohesionador de la población agustiniana. Alrededor del parque arqueológico se han establecido una serie de prácticas económicas —turismo, hostelería, etc.— y culturales —artesánías, mitos locales sobre la existencia y desaparición de la cultura milenaria, etc.— que han terminado constituyéndose en elementos identitarios para sus pobladores. Prácticas que están reconocidas y son fomentadas por las administraciones municipales¹⁷⁹. Según Criado (2001: 39), los restos arqueológicos y la propia arqueología suelen ser utilizados como herramienta política —una herramienta de poder— que incide estructuralmente sobre las culturas, países y localidades, pues, desde lecturas sobre el pasado, "en un momento pueden privilegiar una cosa y a continuación la contraria". Esto se debe, en gran medida, a que "cada quien toma de lo que la arqueología dice, aquello que le sirve y lo reelabora o resignifica" (Taboada 2013:350).

De esta manera, en el municipio se aprecia una dualidad entre la apropiación de la arqueología como motor del turismo y elemento cohesionador de los habitantes de San Agustín, y el desconocimiento de la

¹⁷⁹ El eslogan del municipio de San Agustín como "la capital arqueológica de América", ha sido acuñado por las administraciones locales en reconocimiento a la riqueza arqueológica y con intención de fortalecer entre la población un compromiso de protección y conservación de la misma. El alcalde municipal Edgar Martín Lara así se refiere a la relación entre la arqueología y el municipio: "somos herederos del legado que dejó la civilización que habitó este territorio. La grandeza escultórica que tenían estos indígenas era inmensa y es deber de todos nosotros, los agustinenses, compartirla al mundo y cuidarla. Por eso, venimos trabajando desde las mismas escuelas para que los niños sepan de la riqueza, que sepan que todo esto que hay en el territorio es suyo y hay que cuidarlo" (entrevista realizada en julio de 2012).

actual presencia étnica que existe en este territorio. Ese desconocimiento, que los yanaconas prefieren calificar de discriminación, se ha reflejado, según Jair Quinayás, en todas las alcaldías municipales que han gobernado el municipio.

“Han dicho que por el hecho de nosotros tener presencia aquí, nos vamos a apropiar del municipio y de la arqueología, que nosotros vamos a ponerle obstáculos al parque arqueológico” (Jair Quinayás, ex gobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Sin embargo, cuando llegan las épocas de elecciones municipales aflora la paradoja, puesto que es el momento en que los indígenas son reconocidos en su calidad de ciudadanos que votan —y no de indígena con sus derechos propios—,

"...hay una forma de utilización, cuando son las campañas políticas de los alcaldes. Ellos vienen y les hablan muy bonito a la comunidad y luego desaparecen" (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012).

Para los indígenas yanaconas de San Agustín, tomar partido en las campañas electorales del municipio, más que un derecho, se ha convertido en una necesidad o una estrategia para resolver los conflictos que han existido con las alcaldías municipales. Mientras mejor sea la relación con la alcaldía y el concejo municipal, con más rapidez se actuará en el desembolso de sus recursos y habrá más posibilidades en la cofinanciación de proyectos con dineros municipales.

Las campañas políticas y las redes clientelares han surgido así en un primer momento como reflejo de la articulación entre el yanacona y el gobierno local. Los indígenas yanaconas han visto la necesidad de vincularse a la política local, y los políticos, por su parte, han visto en los indígenas una masa electoral necesaria para llegar al poder. Sin embargo, aunque de hecho existe una necesidad, por ambas partes, de participar en la política municipal, los yanaconas acusan a los políticos de manejar estrategias "perversas" para ganar votos,

"Con los políticos ha sido duro por el manejo de recursos que ellos traen. Con esos recursos pues compran a la gente para que voten por ellos. Es complicado, porque si el indígena dice yo recibo eso se compromete a votar por el conservador o el liberal y al final lo dejan al indígena solo" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

"...la influencia de los partidos políticos hace mucho daño y en el tema electoral pues se ven las partes de las prebendas, ¿cómo yo te beneficio, cómo te doy algo y tú indio votas por mí" (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2012).

"...en épocas de las elecciones la gente dice: ¿tal alcalde va dar tantos tamales, tal alcalde va dar tanto zinc, tal alcalde va dar tanto cemento?; pero uno sabe que eso es para comprar votos" (Yber Omen, exgobernador indígena yanacona, entrevista realizada en Mayo de 2012).

Un ejemplo de las redes clientelares, señala el exgobernador yanacona Albeiro Hoyos , se puede observar en la anterior administración municipal 2009-2012.

"Por ejemplo, el alcalde anterior nos dijo: voten por mí, apóyenme, ustedes son indígenas, son del pueblo, son milenarios, ustedes lo tienen todo, pero cuando salió elegido llegó a decirnos: ah, no señor, vustedes son unos aparecidos, vustedes no son de aquí, vustedes tienen que irse para donde son vustedes, vustedes son unos venideros, vustedes son unos ladrones, que vustedes no pueden hacer esto" (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en abril de 2012).

En este sentido, Mario Agudelo (2007:59) en su análisis de los movimientos sociales y partidos políticos en Oaxaca, señala que entre indígenas y partidos políticos pareciera haber una dependencia mutua, pues "los partidos responden a las demandas de los grupos, con la facultad de controlarlos y de intervenir en sus asuntos internos y, a cambio, las organizaciones les dan su apoyo político". Sin embargo, esa reciprocidad que se establece en este tipo de actuaciones, para autores como Sautu, Dalle y Vega (2008: 341), se dan de manera desigual puesto que las relaciones de dependencia en los sistemas locales se alimentan de los "problemas estructurales de pobreza enraizados en la distribución de los recursos públicos y en la asignación de las responsabilidades tributarias que la propia sociedad diseña".

Estas relaciones clientelares que se establecen entre partidos políticos y movimientos indígenas, Gordillo (2008:258) las denomina la "clientelización de la etnicidad". Dicho autor analiza las redes clientelares en los grupos indígenas de la provincia de Formosa en Argentina, y señala que, si bien existen "manipulaciones, falsas promesas y engaños" por parte de los partidos políticos para captar los votos de las comunidades étnicas, estas relaciones tienen de trasfondo un componente histórico y político que es necesario tener en cuenta. Gordillo determinó que dichas prácticas clientelares son reconocidas y muchas veces auspiciadas por las mismas comunidades étnicas. Años atrás, durante el proceso de movilización étnica, fue un partido político —Partido Judicialista— el que apoyó a las comunidades indígenas facilitando el acceso a la tierra, por lo que quedó instalada una lealtad política que actualmente pervive en el territorio. Según Gordillo (2008: 255), "las adscripciones étnicas son centrales en estas pujas, pero se despliegan de manera que confirman el carácter histórico-político, antes que primordial, de la etnicidad".

En el caso yanacona de San Agustín se aprecia que, si bien los indígenas contemplan de forma negativa las prácticas clientelares, ven en ellas una salida para poder tener acceso a sus derechos —en este caso económicos—. Al contrario de lo expuesto por Gordillo (2008), la "clientelización de la etnicidad" no se refleja en una lealtad histórico-política, sino en la búsqueda de alianzas políticas estratégicas que permitan a los indígenas gozar de un mayor reconocimiento municipal, tener un mejor acceso a los dineros de transferencias y la posibilidad de cofinanciar proyectos en su calidad de ciudadanos en el presente.

El ejercicio del gobierno autónomo territorial de los yanaconas empieza a tener conflictos desde el momento en que dependen directamente de las alcaldías municipales para recibir el dinero —"de transferencias"¹⁸⁰— que envía

¹⁸⁰ Según la ley 715 de 2001, ARTÍCULO 1o. El Sistema General de Participaciones está constituido por los recursos que la nación transfiere, por mandato de los artículos 356 y 357 de la Constitución política, a las entidades territoriales para la financiación de los servicios cuya competencia se les asigna en la presente ley.

el Estado a las entidades territoriales –en este caso al resguardo–. La Ley 715 de 2001, en sus artículos 82 y 83, señala que las entidades territoriales indígenas pueden beneficiarse del sistema general de participación en la medida en que los resguardos indígenas estén “legalmente constituidos y reportados por el Ministerio del Interior al Departamento Nacional de Estadísticas (DANE) y al Departamento Nacional de Planeación (DNP)” (Artículo 82 de la Ley 715 de 2001). Asimismo, un inciso del artículo 83 de dicha ley señala que:

Los recursos asignados a los resguardos indígenas serán administrados por el municipio en el que se encuentra el resguardo indígena..., para su ejecución deberá celebrarse un contrato entre la entidad territorial y las autoridades del resguardo, antes del 31 de diciembre de cada año, en la que se determine el uso de los recursos en el año siguiente. Copia de dicho contrato se enviará antes del 20 de enero al Ministerio del Interior (Artículo 83, Ley 715 2001).

De forma clara, la Ley 715 de 2001 establece una situación de dependencia directa con las autoridades municipales, que manejan el dinero que está destinado a los resguardos indígenas. El problema, según los yanaconas, aparece cuando los mandatarios que no simpatizan con la comunidad retrasan el desembolso económico dictado por la ley de transferencias o tratan de apropiarse de dichos recursos. Ante esta situación, los indígenas yanaconas de San Agustín han recurrido a los mecanismos de participación ciudadana – tutelas, derechos de petición y demandas – para hacer valer su derecho. Así lo menciona Yber Omen,

“...se termina el año y no hemos podido desembolsar esos recursos porque nos solicitan cantidad de requisitos; pasa eso porque los mismos administradores no tienen el conocimiento de dónde viene ni para quién va esa plata” (Yber Omen, exgobernador indígena yanacona, entrevista realizada en mayo de 20012).

El acceso a estos recursos económicos, según los yanaconas, es fundamental para el pleno desarrollo de su autonomía política y, a su vez, el factor causante de sus principales conflictos con la autoridad municipal. La permanencia de esta situación de dependencia, según (Villa 2011: 56), implica

que “el resguardo sigue adscrito territorial y administrativamente al municipio y que la autoridad indígena se encuentra bajo tutela del alcalde municipal”.

Así también, según los líderes del resguardo, el destino de estos fondos está sujeto a lo que establece la ley¹⁸¹; por lo tanto, los recursos deben invertirse exclusivamente “en salud, agua potable, saneamiento básico, cuando muchas veces los problemas que tenemos son otros” (Jair Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012). Esto sucede, según el Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin 2011:4), porque este tipo de planeación instrumental, entendida como un plan de desarrollo, lleva a identificar y atender necesidades básicas insatisfechas, mas “no se constituyen en una oportunidad de elaborar visiones políticas de más largo alcance para garantizar la reproducción cultural y territorial de un pueblo”.

En la actualidad, el Estado nacional ha sido más flexible con las inversiones que planean las comunidades y, aunque se mantienen las prioridades que expone la ley, permite contemplar más actividades a través del “plan de inversión” que deben elaborar los indígenas y entregar a la alcaldía para que se lleve a cabo el desembolso. Este plan se presenta ante el yanacona como un “modelo de desarrollo”. Albeiro Hoyos, señala:

“...le sale otro pelo al gato, y es que ahora nos dicen que tenemos que presentarles junto al plan, proyectos y pagar pólizas y estampillas...y ahí llegan las trabas” (Albeiro Hoyos, exgobernador indígena, entrevista realizada en Junio de 2012).

La gran mayoría de las necesidades que se presentan en el plan de inversión deben ir acompañadas del diseño de proyectos acordes a dichas necesidades, que incluyan justificación, objetivos, metodología y gestión del presupuesto. Todo esto, además de la compra de seguros e impuestos, que son

¹⁸¹ De acuerdo a la Ley 175 de 2001, “los recursos de la participación asignados a los resguardos indígenas deberán destinarse a satisfacer las necesidades básicas de salud incluyendo la afiliación al régimen subsidiado, educación preescolar, básica primaria y media, agua potable, vivienda y desarrollo agropecuario de la población indígena”.

necesarios, según el gobierno municipal, para legalizar y formalizar la adjudicación presupuestal indígena.

Visto así, para acceder al presupuesto al que por ley los indígenas tienen derecho, los yanaconas deben disponer de formación en formulación y ejecución de proyectos. Algunos de ellos sostienen no tener este conocimiento, por lo que necesitan mantener un diálogo fluido con la administración municipal. De acuerdo a lo anterior, Gros (1997: 49) afirma que “no solamente la función pública colombiana no está en lo absoluto preparada para este tipo de ejercicio, sino también, el concepto de etnodesarrollo es particularmente nebuloso y ambiguo”.

Para el exgobernador indígena Alberto Cerón, el gobierno municipal no solo debe brindar apoyo a los indígenas desembolsando rápidamente el dinero de transferencias, sino también, como ciudadanos que son, debe ayudarlos con insumos para la agricultura, mejoramiento de vivienda, educación, etc., ayudas a las cuales normalmente tienen derecho todos los campesinos en el municipio. En este, sentido señala que:

“...el municipio tiene el deber y la obligación de también apoyar a la comunidad más allá de esa ley pero ha sido difícil con las administraciones. A veces, si desembolsan los recursos del resguardo ya dicen: ‘listo ya tienen lo suyo’ y no nos vuelven a ayudar en nada. Pero es que nosotros también tenemos derechos en el municipio. Por eso también votamos” (Alberto Cerón, entrevista realizada en abril de 2012).

Luego de varias cartas de solicitud y visitas a la alcaldía realizadas por las autoridades yanaconas, lograron que los proyectos de mejoramiento del transporte y la vivienda, restaurante escolar, brigadas de salud, etc. hayan sido apoyados con dinero de la alcaldía municipal. Sin embargo, este apoyo ha sido limitado y, muchas veces, obedece más a gestiones que han realizado los indígenas mancomunadamente con campesinos quienes, según los yanaconas, “simpatizan más con el alcalde municipal”.

Lo más complejo de la relación entre autoridades indígenas y municipales es que los conflictos han llegado al extremo de terminar en agresiones y amenazas. Así lo señala Jair Quinayás:

"...cuando fui gobernador, hasta me tocó pelear con un alcalde, y el alcalde me mandó a sacar con la policía porque yo iba a alegar el derecho de la comunidad; y yo no me dejé sacar, allá me estuve y les decía: 'a mí me tienen que atender...', los concejales a mí me amenazaron, pero bueno, gracias a Dios no pasó nada. Aquí a un concejal lo apuñalaron por ciertas situaciones cuando empezó a mostrar claridad en los proyectos donde había corrupción; y todo eso, se encargan de terceras personas de hacerlo accionar para que el hombre se retire o se vaya (Jair Quinayás, , líder y exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012).

Aunque los conflictos por los recursos han sido recurrentes entre las autoridades del municipio y el resguardo, estos no son los únicos ni los más graves. Sin embargo, hemos querido explorar estos, en concreto, porque representan los más continuos y muestran, de forma más clara, la lucha de intereses y los malentendidos entre ambas autoridades. Ahora bien, trataremos también de esbozar otro tipo de conflictos que se presentan en el territorio y que amenazan el ejercicio del sistema político y cultural de los yanaconas.

Uno de ellos tiene que ver con la presencia de las fuerzas oficiales del Estado dentro del resguardo. En su territorio se han presentado conflictos entre los indígenas yanaconas y el ejército nacional, el cual, aludiendo a operaciones para la erradicación de cultivos ilícitos, ha destruido gran parte de los cultivos de coca que cultivan en sus chagras y que utilizan para la medicina tradicional, celebraciones y actos religiosos:

"...estamos trabajando un proyecto con coca sana con una entidad alemana y el ejército entró en el territorio a arrancarnos las maticas de coca que teníamos allá; ellos no entienden que la utilizamos pa la medicina tradicional y para la alimentación, también porque ha sido uno de los productos que nos ha servido de alimento para nuestros hijos y para el sustento de los de los comuneros" (Yber Omen, exgobernador indígena yanacona, entrevista realizada en abril de 2012).

La entrada del ejército al territorio sin consulta previa¹⁸² se considera una violación a la autonomía de la autoridad indígena. Los yanaconas reiteran que, dentro de su territorio, no quieren grupos alzados en armas o al ejército nacional.

Además, pese a que el artículo 27 de la Ley 48 de 1993 declara que los indígenas están exentos de prestar el servicio militar y no pagan cuota de compensación a dicha institución, los batallones insisten en reclutar a los jóvenes de la comunidad;

“...nos ha tocado dar unas peleas durísimas porque los cogen; y aunque se les dice: ‘mire, no señor, si es que yo soy indígena, aquí está el certificado’, ellos dicen: no señor, es que de todas maneras están en Colombia y son colombianos” (Albeiro Hoyos, entrevista realizada en junio de 2012).

Estas situaciones muestran dos conductas que atentan de forma clara contra los derechos indígenas: la falta de consulta previa y la implicación a la fuerza del indígena en las formas que adquiere el conflicto armado. Con respecto al primero, la intromisión en el territorio de resguardo contradice la Ley 21 de 1991 y el mismo convenio número 169 de la OIT, que determina la consulta previa como un derecho colectivo de los grupos étnicos. En dicha ley la consulta previa aparece como un derecho fundamental, individual y colectivo de los grupos étnicos como instrumento para "preservar la integridad étnica, social y cultural de las comunidades y asegurar su subsistencia como grupo social" (DNP, 2010: 56). Por otro lado, si bien en San Agustín el conflicto armado no se ha desarrollado de forma intensa como sí ocurrió en el territorio colonial¹⁸³, el reclutamiento de indígenas y la erradicación de sus cultivos de

¹⁸² La Consulta "es la facultad de la que gozan los pueblos indígenas y tribales, para que, dentro de un proceso de diálogo intercultural, puedan escuchar al Estado sobre los proyectos que el gobierno tiene pensado aplicar en su territorio, con el objeto de evaluar, estudiar y analizar los posibles cambios, beneficios y/o perjuicios que dicho proyecto tendría sobre su vida y cultura" (artículo 7 convenio 169) (Artículos 2, 7, 40, 330 –parágrafo– Constitución Política de Colombia).

¹⁸³ Como ya señalamos, la llegada de cultivos ilícitos a los resguardos coloniales y el Macizo Colombiano, como zona estratégica para el paso de armas y grupos de guerrillas, generó fuertes conflictos en la zona. Indígenas yanaconas y campesinos del Cauca fueron víctimas de extorsiones, muertes y saqueos por parte de estos grupos armados. La presencia del ejército en

coca por parte del ejército son consecuencias de dicho conflicto¹⁸⁴. Estas situaciones reflejan, por un lado, el desconocimiento del significado y alcance de la autoridad indígena –autogobierno– y el derecho del grupo étnico al libre desarrollo cultural y, por otro, la clara vulneración de sus derechos tanto individuales como colectivos por parte de Estado nacional y sus instituciones militares.

10.2 LOS INDIOS UN “PROBLEMA” EN SAN AGUSTÍN

Si hoy paseáramos por el pueblo y preguntáramos a la gente por los indígenas de San Agustín, sus respuestas nos remitirían con rotundidad al parque arqueológico y a los yanaconas. No en vano, la voz de este grupo de indígenas se ha hecho notar en el pueblo por las múltiples movilizaciones étnicas que han encabezado, y también por los diversos conflictos que se han generado a raíz de su supuesta "apropiación del parque arqueológico", y que han llegado a poner en peligro la declaración de patrimonio de la humanidad: el conflicto por la carretera (2010) y el traslado de piezas arqueológicas hacia Bogotá (2013).

Se trata de dos situaciones problemáticas que han surgido en los últimos años en San Agustín entre los indígenas yanaconas y los gobiernos municipal, regional y nacional, y que ponen de manifiesto, por un lado, cómo los yanaconas dan prioridad a los aspectos étnicos en sus luchas y, por otro, cómo

la región provocó fuertes enfrentamientos entre guerrillas y ejército nacional quedando estas comunidades en medio del cruce de fuego.

¹⁸⁴ Según Emilio Túquerres, Ilmo Chilito, Yber Omen y Jair Quinayás (minga de pensamiento realizada en enero de 2015), en San Agustín hizo presencia el grupo guerrillero M-19. Esta guerrilla, que se desmovilizó en la década del noventa, provocó en el municipio una reorganización de la propiedad de la tierra. Señalan los yanaconas que, en la década del ochenta, este grupo armado hizo que muchos terratenientes que habían en la zona vendieran sus tierras y salieran del municipio –producto de extorsiones y amenazas– para que los campesinos pudieran tener su propia parcela. Por otro lado, indican que en las veredas más cercanas al departamento del Cauca sí hacía presencia la guerrilla de las FARC y era usual que allí hubiesen cultivos de coca y amapola. Después de la desmovilización del M-19, las FARC hacen más presencia en el municipio, pero dicha presencia es arremetida por los batallones de "alta montaña" que el gobierno nacional había ubicado en la zona urbana y rural de San Agustín como estrategia para la protección del Parque Arqueológico y el turismo que allí se genera.

las autoridades municipales y nacionales señalan que la presencia del yanacona en San Agustín desestabiliza el orden local del municipio.

La movilización y redefinición étnica, la relación con el territorio colonial, la apropiación del nuevo territorio, la reivindicación como guardianes del macizo, la ancestralidad como sustrato de la identidad, la autonomía política, el gobierno indígena, los conflictos de gobernabilidad, la reivindicación de sus derechos individuales y colectivos, el patrimonio e identidad, entre otros, son solo algunos de los aspectos que volveremos a retomar a partir de estas situaciones.

A continuación, los siguientes apartados tienen como objetivo relatar los sucesos que desembocaron en dichas situaciones; seguidamente, dedicaremos algunas líneas al análisis de las mismas.

10.2.1 "Por los indios yanaconas nos van a quitar la declaración de patrimonio de la UNESCO"

El primer suceso se produjo en el año 2010, cuando los yanaconas se enfrentaron a la administración municipal y a efectivos de la policía por la destrucción de una de las carreteras que une la sede del resguardo con la vía que lleva del casco urbano al parque arqueológico y a varias veredas del sur del municipio. El suceso, que dejó a varios indígenas heridos, se generó, según la versión municipal, porque la carretera pasaba por predios del Parque Arqueológico y el paso de habitantes por esta vía ponía en riesgo las esculturas y restos arqueológicos del parque.

Este hecho, comenta el exgobernador yanacona Guido Mamián, supuso el cierre definitivo de las puertas de la alcaldía a los yanaconas y dio lugar a un incremento de la discriminación y el rechazo de la gente del pueblo hacia ellos. Solo había diálogo con la alcaldía, según él, "con respecto al presupuesto por transferencias".

Los medios locales y nacionales así titularon la noticia: "Una carretera en San Agustín: Unesco podría quitarle el título de Patrimonio de la Humanidad"

(Diario *El Espectador*, de circulación nacional, 13 de septiembre de 2010); “Yanaconas no solo se debaten por una carretera” (*Diario del Huila*, circulación regional, septiembre de 2010); “Crisis en el patrimonio cultural del Parque de San Agustín” (*Portal de noticias*, Febrero 2010).

Para entender esta situación, haremos un relato cronológico de lo sucedido. Finalizando el siglo XX, el ejército nacional construyó una carretera para ubicar un batallón de alta montaña que protegiera las inmediaciones del Parque Arqueológico. Esta carretera, de unos cien metros aproximadamente, atravesaría linderos próximos al lugar donde se ubican las piezas arqueológicas —terreno ubicado al otro lado la carretera central—, que son también propiedad del parque. Sobre dichos terrenos no existen rutas turísticas ni piezas arqueológicas; más bien sirven como zonas amortiguadoras entre el parque y las parcelas de campesinos e indígenas de la región. Una vez desinstalado el batallón del ejército, los habitantes de la zona aledaña terminan de construir un tramo de la vía —sesenta metros aproximadamente— que conecta la carretera con el resguardo yanacona y las veredas del sector. Creada la carretera, indígenas y campesinos empiezan a hacer uso de esta vía que les permite en menos tiempo llegar a la cabecera municipal. La vía empieza a ser más concurrida, ya que conecta rápidamente la vía principal que conduce al casco urbano con la sede del resguardo y la vereda Nueva Zelanda —fincas de campesinos y del resguardo—.

Desde el año 2006, CORMAGDALENA¹⁸⁵ empieza a plantear la necesidad de cerrar la carretera por encontrarse en terrenos protegidos por el Estado. Pero sería en el año 2007 cuando la UNESCO instó al Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH —organismo administrador del Parque— a

¹⁸⁵Institución del Estado que tiene como objetivo “la recuperación de la navegación y de la actividad portuaria, la adecuación y conservación de tierras, la generación y distribución de energía así como el aprovechamiento sostenible y la preservación del medio ambiente, los recursos ictiológicos y demás recursos naturales renovables” ARTICULO 2o. de la Ley 161 de 1994.

llevar a cabo las gestiones necesarias para el cierre oficial de la vía. De este modo, la solicitud se trasladó a la alcaldía para que esta se hiciera cargo del asunto y así el parque no perdiera el estatus de Patrimonio de la Humanidad.

Al conocer las intenciones de la administración municipal, los moradores aledaños a la vía reclaman que esta no sea destruida pues se había convertido en una vía pública que beneficiaba a campesinos e indígenas.

Pese a ello, en el año 2010, el alcalde Carlos Andrés Facundo ordena el cierre de la vía. Esta decisión sería reforzada por efectivos de la policía — escuadrón antidisturbios—. Los yanaconas, al ver que el cierre de la vía se hacía efectivo, se enfrentaron a la fuerza pública, dejando un saldo de tres indígenas heridos. Comparado con las magnitudes del incidente, el deterioro de la carretera fue escaso; solo se destruyó una parte de la misma, la que conecta con la vía principal.

Tras el incidente, los yanaconas vuelven a reconstruir la vía y siguen haciendo uso de ella como era su costumbre desde hacía unos años. Por ello, algunas organizaciones del municipio, respaldando a la alcaldía, realizan en el mismo año una marcha de protesta contra los indígenas para hacerlos entender que el hecho de persistir con el uso de esta carretera ponía en peligro la declaración del parque como Patrimonio de la Humanidad y, por ende, el turismo, uno de los principales renglones de la economía del municipio. Durante esta época se producen fuertes conflictos entre habitantes del municipio e indígenas, como también una ruptura de las relaciones entre la alcaldía y el cabildo yanacona. Mientras los pleitos jurídicos entre indígenas y administración municipal seguían su curso, la vía siguió existiendo y siendo utilizada por los moradores de la zona.

El anterior hecho suscitó opiniones muy variadas y encontradas. Para Álvaro Delgado, concejal y director de la emisora comunitaria de San Agustín, la actitud de los indígenas es incomprensible. Señala que su "terquedad" ha

perjudicado no solo a las administraciones municipales, sino al mismo Parque Arqueológico:

"...son unas personas tercas, que quieren que se haga lo que ellos digan, pues a raíz de que tienen algunos reconocimientos de ley, quieren aprovecharse de eso, entonces, pues que ellos son intocables, y que ellos pueden hacer unos grandes movimientos indígenas y posesionarse de esa vía, y no permitir que nadie los desaloje de ahí entonces eso ha creado cierto resentimiento" (Álvaro Delgado, entrevista realizada en abril de 2012).

Por otro lado, los yanaconas alegan que los terrenos donde se encuentra ubicada esta vía no forman parte de los circuitos turísticos del parque, y que, además, dicha vía es de gran utilidad no solo para ellos, sino para los campesinos del sector:

"...por ahí pasan taxis, por ahí pasan las busetas, por ahí pasan carros particulares, transita la gente con motos, entonces es una vía pública. Distinto sería que fuera solamente la comunidad indígena la que abriera la vía, la que puso portones, y que solo fuera uso de nosotros" (Henry Itaz, comunero yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Manuel Agustín Valderrama, actual presidente del Consejo Municipal 2012-2015, contextualiza este conflicto y señala que los mismos políticos han legitimado esta vía, pues en época de elecciones han ayudado a los indígenas acondicionando la carretera para su uso y luego, ya en el poder, han tenido que seguir las órdenes nacionales y de la UNESCO:

"...yo no pasaba a entender al alcalde que salió porque, fueron y embalastraron y colaboraron con el balastro — arreglo de la carretera— y después dicen que por ahí no se puede hacer carretera, entonces eso es falta de seriedad, y lo que es por ley hay que respetarlo" (Manuel Agustín Valderrama, presidente del Concejo Municipal, entrevista realizada en abril de 2012).

Esta misma opinión la comparte Elcy Erleyda Paz —habitante del municipio—, quien señala que la "politiquería" que existe en San Agustín ha sido el epicentro de todos los malentendidos que rodean a esta situación, hasta llegar al punto de poner a toda la población en contra de los yanaconas. Señala

que el alcalde agravó este conflicto cuando dio a entender que los yanaconas querían adueñarse del parque. Así, el problema pasó de ser un conflicto entre administración municipal y yanaconas, a convertirse en un enfrentamiento entre el pueblo de San Agustín al completo y los indígenas. Elcy recuerda que,

“...estaba el pueblo con el ejército, con policías, era como dos atacándose pero sin saber por qué. Se suponía que la marcha era para arreglar ese problema, pero no para hacerlo más grande” (Elcy Erleyda Paz, entrevista realizada en abril de 2012).

La opinión general de los indígenas es que el alcalde hizo que la gente se olvidara del problema de la carretera y más bien lo transformara en un problema entre indígenas y mestizos:

“...al alcalde se le fueron por ahí unas palabras diciendo que si la comunidad eran 500, que el municipio eran como más de 32 000 y que era cuestión del pueblo decidir quiénes eran los que iban a ganar” (Henry Itaz, comunero yanacona, entrevista realizada en abril de 2012).

Guido Mamián, arguye que el problema surgió porque el alcalde no funcionó como mediador del conflicto —entre la UNESCO, ICANH (administradores del Parque) y los yanaconas—, sino que entró en choque directo con la autoridad indígena; “él sacó directamente la resolución de cerrar la vía, pero debería haber sido el intermediario en el tema y no centrarse directamente a agudizarlo” (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012). En otras palabras, no hizo una consulta previa con el resguardo.

Sin embargo, el concejal Álvaro Delgado señala, por su parte, que esas son decisiones complicadas para un alcalde, pues debe hacer cumplir lo que estipula la ley y tratar de que la población esté conforme con estas resoluciones. Señala que es difícil juzgar a la alcaldía, pues

“...tienen que cumplir con unas leyes de defensa de patrimonio y, cuando tuvieron que tomar decisiones, comenzó el conflicto, los indígenas no se dejaban sacar y se desataron los agarrones allá en el sitio” (Álvaro Delgado, entrevista realizada en abril de 2012).

Reitera que la actitud inflexible de los indígenas es la gran culpable de ese malentendido: “son una comunidad que a costa de intereses de ellos, casi que personales, pues quieren perjudicar la imagen de San Agustín” (Álvaro Delgado, entrevista realizada en abril de 2012).

Lo que sí es cierto es que los conflictos a los que asistieron en los inicios de su organización con la población —rechazo y discriminación—, los yanaconas volvieron a revivirlos con esta problemática. Otra vez, señalan, les hicieron sentir que no eran de San Agustín y que eran unos venideros que se querían aprovechar de un territorio que no era el suyo:

“Nos gritaban que teníamos que volvernos al territorio de donde veníamos, que estos territorios no nos pertenecían como indígenas, que tenían que ser cedulados de acá de San Agustín” (Alirio Córdoba Quinayás, profesor yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

“A algunos jóvenes en el colegio les ha tocado callar: ¡yo no soy indígena!, porque si saben que soy indígena en este colegio entonces los otros se me van a ir encima, me van a agredir, me van a golpear, me van a tratar mal” (Albeiro Hoyos, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Tras las agresiones verbales y físicas de unos a otros, el conflicto acabó en los juzgados:

“El cabildo entuteló. La primera tutela la perdió el cabildo, la segunda la ganó y la tercera todavía está por verse, no hay contestación desde nivel nacional y hasta el momento la vía está abierta” (Guido Mamián, exgobernador yanacona, entrevista realizada en junio de 2012).

Al respecto, el actual alcalde municipal señala que, para llegar a acuerdos, se ha tratado de mantener las directrices de la UNESCO, sin hacer un cierre completo o definitivo: “se buscará restringir el paso vehicular, pero se tiene pensado dejar un sendero de tránsito peatonal, aunque se espera que dictamine la ley” (Edgar Martín Lara, alcalde municipal, entrevista realizada en abril de 2012).

Finalizando el año 2014, la Sala Quinta de Revisión departamental notificó al municipio el urgente cierre de la carretera y la construcción de la vía peatonal. Para el mes de noviembre, la vía se cerró para el tráfico de vehículos y se edificaron en cada inicio de tramo unas puertas de concreto y un sendero en piedra. El 28 de diciembre del mismo año, personas encapuchadas destruyeron los muros de concreto que obstaculizaban el paso de las motos. La administración municipal acusó a los yanaconas de ser los responsables de este hecho y se determinó poner un policía las 24 horas del día para obstaculizar el paso de motos por dicho sendero.

10.2.2 *"Que no se lleven las estatuas de San Agustín y que traigan las de Berlín"*

La anterior frase, que está escrita en una de las paredes de la vía que del casco urbano conduce al parque arqueológico, nos introduce en el segundo suceso al que haremos referencia: el traslado de piezas arqueológicas de San Agustín a Bogotá, a finales del mes de agosto del 2013.

El Ministerio de Cultura de Colombia declaró el 2013 como el "año de la cultura agustiniana" en conmemoración del centenario de las excavaciones arqueológicas de Konrad Preuss en San Agustín. Por ello, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) programó diferentes actividades académicas y culturales en Bogotá y San Agustín. La más importante de ellas era la exposición "El retorno de los ídolos", en el Museo Nacional en Bogotá. Dicha exposición conllevaba trasladar veinte estatuas arqueológicas agustinianas de San Agustín a Bogotá.

La oposición a dicho evento no tardó en pronunciarse. Esta vez no solo liderada por los indígenas yanaconas de San Agustín, sino también por algunos diputados departamentales, líderes gremiales locales, profesores de instituciones educativas, estudiantes de la universidad Surcolombiana, indígenas de otros municipios y la organización "Minga integral agustinense y

del Macizo Colombiano pro defensa del patrimonio ancestral”¹⁸⁶. Estas organizaciones no solo se oponían a la iniciativa del ICANH, sino que compartían la propuesta David Dellenback, expatriado estadounidense – actualmente habitante de San Agustín – quien ha pedido al Estado colombiano la repatriación de treinta y cinco (35) estatuas que el arqueólogo Konrad Preuss se había llevado a Alemania en el año 1914; piezas que hoy reposan en el Museo Etnológico de Berlín.

Aunque el ICANH informó oportunamente a las autoridades municipales y se contaba con todo el apoyo nacional y de la alcaldía para el traslado de las piezas hacia Bogotá, las demás organizaciones sociales y culturales que se oponían al evento convocaron a "la resistencia ciudadana". Así lo señalaba Diego Fernando Muñoz, profesor de secundaria en San Agustín y uno de los líderes de la movilización:

“Creemos que todos los colombianos tenemos derecho a conocer el patrimonio. Lo que no nos parece necesario es que se saquen las esculturas de su contexto. Las esculturas y el medio donde están hacen parte de un paisaje cultural. Que las muestren desde acá. Lo que no puede ser es que quieran llevárselas y descontextualizarlas (Diego Fernando Muñoz, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Cuando ya se disponían a proceder al traslado de las piezas, los indígenas yanaconas, junto a las organizaciones ya mencionadas, bloquearon la vía que del pueblo conduce al parque arqueológico. Yber Omen, exgobernador yanacona en San Agustín señala,

"...no estábamos dispuestos a dejar que se llevaran las piezas arqueológicas. Por eso salió toda la comunidad a la vía principal dispuestos a pelear si era necesario" (Yber Omen, entrevista realizada en diciembre de 2013)

La resistencia cívica e indígena duró varios días. Ante esta situación, la Ministra de Cultura, Mariana Garcés, anunció la cancelación de dicha actividad

¹⁸⁶ Grupo integrado por líderes sociales y culturales de la región del sur del Huila que buscan salvaguardar, defender y proteger el patrimonio ancestral. Organización que años atrás fue la oposición de los yanaconas por la construcción de la carretera.

y el ICANH, en un comunicado a la opinión pública el 15 de septiembre de 2013, así se refirió a este incidente:

...es inconcebible que intereses mezquinos y politiqueros, con información mal intencionada y tendenciosa pretendan agitar al pueblo en contra de esta iniciativa. ...Es profundamente triste que personas que ni siquiera conocen la estatutaria agustiniana, ni saben del manejo que le ha dado el ICANH a lo largo de los últimos 70 años, pretendan ahora llamarse "defensores del patrimonio" (Comunicado del ICAHN, 15 de septiembre de 2013).

Asimismo, Fabián Sanabria, director del ICANH también se refirió a los indígenas yanaconas,

...pero se temía que la comunidad indígena yanacona, y algunos individuos movidos por intereses completamente ajenos a la exposición, a través de un "show mediático" continuaran bloqueando las vías de acceso para obtener otra clase de prebendas, valiéndose del sabotaje para hacerle "oposición" al gobierno nacional (Carta de Fabián Sanabria –director del ICAHN–, 12 de noviembre de 2012).

Y culmina señalando,

...vale la pena preguntarse si por el chantaje de unas "minorías", las cuales no saben siquiera qué defienden, pues cuando se les pide a los opositores indicar específicamente qué esculturas se trasladarían y exactamente en qué condiciones y cómo sería el montaje, no solo no saben responder sino que contestan con insultos... Entonces, ¿que decida la "tiranía de unas minorías"? (Carta de Fabián Sanabria –director del ICAHN–, 12 de noviembre de 2012).

Las organizaciones lograron su objetivo, movilizaron gran parte de la población e hicieron que las estatuas permanecieran en el mismo sitio donde se encontraban. Así lo señala el comunicado de la organización Minga Integral Agustinense: "con este logro se ha sentado un precedente de autoridad popular y democracia participativa"; y así lo manifiestan los yanaconas:

"Es que el parque es un sitio sagrado para nosotros y no se puede tocar. El territorio es sagrado y nosotros como indígenas, es responsabilidad de nosotros porque lo tenemos

que hacer respetar" (Jair Quinayás, exgobernador yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013).

"No queríamos que nos fuera a pasar lo mismo que las estatuas que están en Alemania. Más bien el gobierno debe traernos las que se llevaron" (Yber Omen, exgobernador yanacona, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Pero más allá de haber ganadores o vencedores, este conflicto plantea también otro dilema: mientras los indígenas se declaran sucesores de la cultura milenaria denominada "San Agustín", el ICAHN actúa como responsable del manejo del patrimonio arqueológico de la nación y desvirtúa la apelación de los indígenas señalando que esta es una comunidad que llegó "hace poco menos de treinta años a la región" por lo que no existe una relación entre los yanaconas y el parque.

Según la Ley General de Cultura —1185 de 2008—,

El ICANH es la institución competente en el territorio nacional respecto del manejo del patrimonio arqueológico. Este podrá declarar áreas protegidas en las que existan bienes de los descritos en el inciso 1o de este artículo y aprobará el respectivo Plan de Manejo Arqueológico, declaratoria que no afecta la propiedad del suelo (Artículo 60 de Ley 1185 de 2008).

Así, el Estado colombiano ha encargado al ICANH la función de velar por la conservación y el mantenimiento de los Parques Arqueológicos cuya custodia le sea encargada como espacios depositarios de bienes de interés cultural. Así mismo, la Ley General de Cultura establece que el Consejo Nacional de Patrimonio Cultural¹⁸⁷ es el "órgano encargado de asesorar al gobierno nacional en cuanto a la salvaguardia, protección y manejo del patrimonio cultural de la

¹⁸⁷ Según el Decreto 1313 de 2008, el Consejo Nacional de Patrimonio Cultural se integra de la siguiente manera: el Ministro de Cultura o su delegado, quien lo presidirá; el Ministro de Comercio, Industria y Turismo o su delegado; el Ministro de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial o su delegado; el Decano de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia o su delegado; el Presidente de la Academia Colombiana de Historia o su delegado; el Presidente de la Academia Colombiana de la Lengua o su delegado; el Presidente de la Sociedad Colombiana de Arquitectos o su delegado; un representante de las Universidades que tengan departamentos encargados del estudio del patrimonio cultural; tres (3) expertos distinguidos en el ámbito de la salvaguardia o conservación del patrimonio cultural designados por el Ministro de Cultura; el Director del Instituto Colombiano de Antropología e Historia o su delegado; el Director del Instituto Caro y Cuervo o su delegado.

nación" (Política para la gestión protección y salvaguardia del patrimonio cultural, Ley 1185 de 2008).

Por otro lado, para los indígenas yanaconas, el Parque Arqueológico de San Agustín es un sitio sagrado porque constituye una herencia que "nos dejaron nuestros antepasados" (Jhon Alirio Córdoba Quinayás, profesor yanacona, entrevista realizada en junio de 2012). La relación entre la comunidad yanacona y la cultura milenaria que habitó en San Agustín se justifica, según esta comunidad indígena, por dos razones: la formación de pueblos de indios – de diferentes etnias – en el Alto Magdalena y la relación prehispánica con los incas y Tihuanaco.

La primera tiene que ver con la mezcla étnica que sufrieron los yanaconas desde la Conquista y la Colonia. Al respecto, los yanaconas que hoy habitan en San Agustín señalan que una vez fueron desplazados por los españoles hacia el Macizo Colombiano, fueron obligados a mezclarse con las demás culturas que eran originarias del territorio.

Habría que recordar, como se describió en los primeros capítulos, que una de las estrategias de la Conquista española consistió en reagrupar familias indígenas de diferentes culturas para debilitar la estructura social y cultural, y luego, durante la Colonia, se fundaron villas y pueblos de indios donde la Iglesia también promovió la mezcla de indígenas para hacer más fácil la evangelización y civilización del salvaje.

Los yanaconas que fueron trasladados por el conquistador Sebastián de Belalcázar habían sido reubicados en diferentes partes del Huila. Pero también hemos dado cuenta de la presencia yanacona en el Alto Magdalena a través de constantes migraciones yanaconas por el páramo de Las Papas, durante la Colonia y República.

La mezcla de familias indígenas promovida por los españoles en el territorio que hoy es San Agustín es lo que lleva a los yanaconas a plantear que son descendientes de los nativos de la zona y que, por ende, de la cultura

milenaria que allí habitó —aunque de esta última no existen datos científicos que expliquen las causas de su extinción ni de su continuidad en el Alto Magdalena—.

La segunda razón que sostienen los indígenas justifica que su relación con el parque arqueológico de "San Agustín" tiene que ver con su origen prehispánico. Según el Cabildo Mayor yanacona, su comunidad es descendiente de los indios yanapakunas los cuales existieron hace tres mil años entre Bolivia y Perú, y a su vez pertenecían a la civilización preincaica de Tihuanaco¹⁸⁸. Luego, los yanapakunas son conquistados por el pueblo inca y empiezan a servir en su imperio -yana=servir -ku=para mí- na=plural- (Cabildo mayor yanacona, 2012).

Como ya hemos señalado, para Fredy Chicangana, indígena yanacona y escritor originario del resguardo de Río Blanco en el Cauca, los restos que existen en San Agustín y Tihuanaco son similares, "la monumentaria de San Agustín tiene mucha relación con Tiahuanaco y Tiahuanaco es la zona de origen quechua" (Fredy Chicangana, entrevista realizada en abril de 2013). Aunque no existen estudios científicos que confirmen esta versión, para Fredy Chicangana, entre los restos arqueológicos de ambos territorios se puede apreciar cierta similitud en lo que respecta a las formas y líneas de los trazados. De ahí que "la cultura de San Agustín y los yanaconas tengan relación".

Las anteriores razones son las que llevan a los yanaconas de San Agustín a sentirse herederos de las piezas arqueológicas y del territorio: "Esos territorios han sido de nuestros ancestros; por eso he dicho que nosotros queremos cuidar y velar por que las cosas se conserven bien" (Jair Quinayás, entrevista realizada en diciembre de 2013).

Los yanaconas, desde su proceso de reconstrucción étnica, han insistido en que la cultura de San Agustín no solo hace parte del patrimonio cultural de su pueblo sino también del espiritual. Por ello, desde la misma educación se ha

¹⁸⁸ Su capital estaba ubicada en el altiplano boliviano a 15 kilómetros del lago Tititaca. Su territorio comprendía lo que hoy son los países de Chile, Perú y Bolivia.

buscado "que nos apropiemos de estas esculturas, que es lo que nos dejaron nuestros antepasados" (Jhon Alirio Córdoba Quinayás, entrevista realizada en junio de 2012). Esa es la razón por la cual la celebración del Capac Raymi en diciembre de 2013 tuvo lugar en el Alto del Lavapatas¹⁸⁹; o lo que explica que los profesores indígenas paseen a los niños por los senderos del parque arqueológico para hablarles de su pasado; o que en las asambleas y rituales se agradezca a los dioses que habitan en el territorio.

De acuerdo a lo planteado, queda claro que, para el ICANH, el indígena yanacona no tiene derecho a reclamar el territorio pues, actuando desde el marco legal, es este el órgano designado por el Estado para el manejo del patrimonio arqueológico del país, y no hay prueba científica que certifique a los yanaconas como herederos de este territorio y ni de la cultura.

El ICANH utiliza este argumento para justificar el no haber hecho una consulta previa para sacar las piezas arqueológicas de San Agustín y llevarlas a Bogotá. Pero lo que sí hizo fue socializar la forma en que las piezas serían trasladadas hacia la capital.

...no vemos por qué si la virgen de Guadalupe, la virgen de Fátima se pasean por el mundo, porque, a veces por desconocimiento, podríamos impedir que el país entero se dé cuenta de la riqueza que tiene Colombia con la cultura agustiniana" (Editorial audiovisual del ICANH, septiembre de 2013).

Entre la generalidad de la población del municipio, se considera los sucesos aquí descritos como los mayores enfrentamientos que ha habido entre indígenas y mestizos en San Agustín; de ahí que aumentaran la desconfianza y el rechazo mutuo.

Desde el inicio de la movilización indígena en San Agustín, los yanaconas han sido acusados de querer adueñarse del Parque Arqueológico. Tal vez la

¹⁸⁹ El Alto del Lavapatas es una de las zonas del Parque Arqueológico de San Agustín en donde se encuentran ubicadas algunas piezas arqueológicas. Según Ramiro Rengifo Cano (2013:129), en este lugar se hallaron huellas "de habitación humana cuya edad corresponde a la más antigua de San Agustín, 3300 años a. de C".

palabra exacta sería apropiación; una apropiación simbólica, cultural y territorial, pero también con un claro objetivo político.

Si bien los yanaconas, desde la relación con los resguardos coloniales, han podido justificar su proceso de reindigenización en San Agustín, también han aprovechado el nuevo territorio para transformar y enriquecer sus bases culturales desde la ancestralidad, o "ancestralidad genérica". Así, los yanaconas reivindican su presencia en el territorio y reconstruyen el espacio resimbolizando el patrimonio y haciéndose partícipes de la continuidad cultural en San Agustín. Una actuación que propicia la arqueología y el patrimonio y que, para autores como Cabeza (1999), Criado (2001), Capriles (2003) o Taboada (2013), desde su interpretación sirve como un proceso para la reconstrucción o rescate del pasado, del poder grupal de los pueblos indígenas, de la legitimación de herencias o como justificación de idiosincrasias. De ahí que sus celebraciones se realicen en el interior del parque, que promuevan y avalen las lecturas prehispánicas —desde sus propias lógicas—, que relacionen ambas culturas y que exijan la consulta previa ante cualquier decisión que repercuta sobre el parque arqueológico. Al fin y al cabo, todo esto son acciones políticas y culturales orientadas a obtener un reconocimiento social como guardianes y herederos del patrimonio.

Sin embargo, los mestizos y las autoridades municipales y nacionales tachan la posición de los yanaconas de oportunista. Especialmente el ICANH que, desde los poderes que le ha otorgado el gobierno para oponerse a cualquier plan que atente contra el patrimonio de la nación y, valiéndose de documentos legales e investigaciones científicas, niega la relación cultural que pueda existir entre los yanaconas y el parque. Y esto sucede porque los Estados nacionales también se han apropiado del patrimonio y desde él han fundado su identidad nacional (Endere 2000) y, a su vez, han generado procesos para su investigación y protección (Bartolomé 2004).

La inexistencia de pruebas científicas que relacionen al yanacona con la cultura milenaria de San Agustín constituye la razón por la cual, en ninguno de

los dos conflictos, ni el gobierno nacional ni el municipal realizó una consulta previa sobre las actividades programadas en el parque. Estas son las razones legales a las que se acogen para justificar dicha decisión.

Ahora bien, la política para la gestión, protección y salvaguardia del patrimonio cultural, plantea incentivar la apropiación del patrimonio por parte de los ciudadanos como un objetivo que debe ser impulsado desde las instituciones oficiales:

Es fundamental convocar la participación de las sociedades locales y regionales, de los grupos y los colectivos, para que comprendan el patrimonio como algo que les es propio, que conforma sus memorias y constituye sus identidades. La gestión del patrimonio cultural debe ser así asumida con la participación de los ciudadanos, y donde no solo las entidades culturales participen... (Ministerio de Cultura, 2010: 246).

Ante esta dualidad entre planteamientos legítimos y legales sobre el patrimonio, algunos autores señalan que debe existir una apropiación conjunta del mismo, entre los indígenas y las instituciones, que posibilite preservar respetuosa y dignamente "estos testimonios que son parte de la experiencia humana y por lo tanto deben ser conocidos y valorados por todos" (Bartolomé 2004:36). A este respecto, Endere (2000: 7) señala que "el patrimonio cultural indígena pertenece legítimamente a sus descendientes, quienes tienen sus propias metodologías para interpretarlo, administrarlo y protegerlo" pero, al mismo tiempo, es necesario reconocer la necesidad de establecer "una relación y participación equitativa entre investigadores y pueblos indígenas cuya herencia cultural está siendo investigada" (Endere 2000: 7 citando arts. 5, 6 y 7 del acuerdo de Vermillion).

Asimismo, alrededor de estos conflictos se pueden realizar muchas otras lecturas sobre la relación entre la arqueología y la identidad. La apropiación territorial y cultural son a la vez actos de afirmación política, por lo que el territorio aparece aquí como un lugar de producción socioespacial (De la Fuente 2008) que genera una disputa entre municipio, Estado e indígenas.

Partimos, pues, de que el territorio es dinámico no solo por la apropiación cultural que hacen las comunidades étnicas sino también porque es la arena sobre la cual la identidad política se manifiesta y nutre desde esa transformación en clara diferenciación con el otro. Como ya lo introdujeran Frederick Barth (1969) y Roberto Cardoso de Oliveira (2007), es en estos escenarios donde también se constituyen las "construcciones ideológicas de un grupo étnico" (Bartolomé 2004) como fundamento de la identidad.

Ahora bien, si la identidad es dinámica y se transforma, e incluso encuentra en la apropiación del territorio nuevas formas para interpretar el pasado, ¿cómo los yanaconas, en medio de estos cambios, no pierden la singularidad que los caracteriza? Ante este panorama de transformación cultural y espacial, el yanacona retorna frecuentemente a las costumbres y tradiciones propias para no perder su rumbo en la ampliación de las fronteras étnicas que promueve la confrontación y la apropiación de rasgos culturales externos. Es por ello que sigue fortaleciendo los vínculos que le unen a su resguardo colonial, y lo hace recurriendo a prácticas culturales y políticas orientadas a alimentar constantemente la memoria individual y colectiva: el cabildo mayor, su estructura etnopolítica, los ritos de origen, la medicina tradicional, los vínculos parentales.

De esta manera, en la actualidad su identidad se nutre y se refuerza desde la memoria y la tradición del lugar de origen, desde la apropiación de rasgos culturales de otras comunidades étnicas andinas y amazónicas, desde la apropiación que hacen del nuevo territorio ligado a un pasado y a una herencia prehispánica, y desde la confrontación política y cultural en una municipalidad mayoritariamente mestiza.

Sin embargo, también es interesante observar cómo los yanaconas en el último caso expuesto —el traslado de piezas arqueológicas hacia Bogotá—, ya no actúan solos dentro del territorio. Si bien, en el primer caso observamos un claro enfrentamiento entre yanaconas, por un lado, y mestizos y autoridad municipal, por otro, en este último su movilización está acompañada de líderes

municipales que no están de acuerdo con la posición del Ministerio de Cultura y el ICANH.

Más allá de los logros alcanzados, hay que subrayar el hecho de que en este último caso, los mestizos hayan acabado por otorgar a los yanaconas el reconocimiento como actores sociales dentro del municipio, lo que marcó un primer momento en el proceso de coordinación entre movilización indígena y cívica en San Agustín. De este modo, la confrontación política asiste aquí a una nueva etapa en la que las diferencias pueden llegar a ser compartidas por grupos sociales en un mismo territorio, creándose así un espacio para el reconocimiento y el diálogo intercultural.

10.3 ARTICULACIÓN Y NEGOCIACIÓN CON EL GOBIERNO MUNICIPAL

Ante este panorama de conflictos con las autoridades municipales, la necesidad de reconocimiento y el interés por garantizar el buen ejercicio de la autonomía lleva a los yanaconas a diseñar estrategias políticas para participar directamente en el gobierno municipal, como una fórmula para establecer relaciones más cercanas y directas con la alcaldía.

Para el periodo comprendido entre los años 2012-2015, los indígenas cuentan con un concejal municipal: Alberto Cerón, exgobernador yanacona. Elegido por voto popular, este comunero llegó al consejo gracias al apoyo que recibió también de campesinos, desplazados y artesanos. Según él, la función como representante de la comunidad mestiza e indígena yanacona al mismo tiempo, es la de generar mayor entendimiento entre ambas autoridades;

“...queremos que entiendan qué es una autoridad indígena dentro del municipio, hacerles conocer cuáles son las funciones, porque ellos —refiriéndose al resto de concejales— tienen mucho desconocimiento; es un reto grande” (Alberto Cerón, entrevista realizada en abril de 2012).

Cabe señalar que en el municipio de San Agustín nunca ha existido un partido político étnico que represente a los yanaconas. Por ello, Alberto Cerón

tuvo que desarrollar su campaña adscrito al movimiento político Alianza Social Independiente. Tal circunstancia es lo que permite, según Bartolomé (2004), que los partidos y movimientos políticos lleven a la coopción partidaria de las autoridades y líderes indios. Aunque el concejal indígena señala que pertenecer a un movimiento político no significa influencia alguna sobre sus decisiones en el concejo, sí se corroboró que constantemente el movimiento se reúne con los representantes y líderes afiliados para que rindan cuentas sobre su trabajo en las instituciones oficiales.

Para los líderes yanaconas, el hecho de tener un representante en el consejo es una oportunidad para que, desde el municipio, se pueda fortalecer el resguardo. Si bien han existido problemas con antiguos mandatarios, el hecho de entrar en el gobierno municipal es una oportunidad para poder “jalonar recursos desde el entendimiento y el diálogo, allá en el consejo” (Guido Mamián, exgobernador indígena, entrevista realizada en junio de 2012). Para ello, el objetivo más prioritario al que aspiran los yanaconas es que su plan de vida yanacona se articule con el plan de desarrollo del municipio;

"Hemos trabajado para que los seis pilares de nosotros los yanaconas estén dentro del plan municipal, así creo que es más fácil trabajar con la administración" (Alberto Cerón, entrevista realizada en abril de 2012).

La articulación del plan de vida y el plan de desarrollo municipal es compleja, en la medida en que ambos parten de cosmovisiones y modelos diferentes. Como ya hemos expuesto, los planes de vida nacen como resultado de la inclusión indígena y de su participación en los ingresos corrientes de la nación luego de la reforma constitucional de 1991. Esta situación generó grandes desafíos, pues se trataba de relacionar el concepto de desarrollo que propone el Estado con el imaginario del "buen vivir" del yanacona, orientándolo hacia el fortalecimiento de la organización indígena. Como señala Vieco (2010: 150), para ser escuchado por el Estado, "el plan de vida parte de principios cosmogónicos y ontológicos, pero debe adoptar los lenguajes y

discursos de la modernidad y el desarrollo", un dilema que, según este autor, todavía tiene grandes silencios e interrogantes.

Sin embargo, el Centro de Cooperación al Indígena plantea como primer paso llegar al entendimiento más que a una plena articulación entre ambos planes. El reconocimiento municipal de la gobernabilidad y la forma cómo funciona la institucionalidad indígena, "es la base para proyectar los requerimientos en el fortalecimiento y desarrollo institucional que se necesitan para la implementación de lo planificado o proyectado en el plan de vida" (Cecoin 2011:5). Pero el reconocimiento, entendimiento y hasta una posible coordinación de políticas y decisiones será posible si existe el "fortalecimiento institucional, empoderamiento de las instituciones indígenas y respeto por ambas instituciones" (De la Fuente: 2013:192).

Sin embargo, los yanaconas consideran que todavía queda un extenso camino por recorrer, por lo que se interesan por aumentar su participación dentro del gobierno municipal: "vamos pensando en grande, pensamos en posibilidades futuras de la alcaldía" (Alberto Cerón, exgobernador y concejal yanacona, entrevista realizada en abril de 2012). Esta aspiración, que los yanaconas aún ven como lejana, generaría, según Alberto Cerón, cambios significativos para su pueblo:

"...cambiaría mucho porque va a tener más posibilidades, va a tener las mismas posibilidades que el pueblo en general en salud, en la misma educación, en la misma infraestructura; usted sabe que teniendo el poder se va a tener mucho más apoyo" (Alberto Cerón, entrevista realizada en abril de 2012).

Esta estrategia, según el exgobernador yanacona Orlando Omen, puede resultar efectiva a largo plazo, si se llegaran a unificar criterios con campesinos —teniendo en cuenta que la mayor parte de la población agustinense es rural—. Así continúa:

"...es difícil porque somos minorías, pero armando una propuesta de unificación y con criterios claros en beneficio de las comunidades, se puede lograr. Si eso pasa, tenemos

un nuevo reto: que ese alcalde indígena demuestre todo lo mejor y trabaje lo mejor para las comunidades indígenas y campesinas." (Orlando Omen, exgobernador indígena yanacona y expresidente del CRIHU; entrevista realizada en abril de 2012).

La propuesta de llegar a la alcaldía municipal o incrementar el número de concejales indígenas en el municipio surge a raíz de los inconvenientes que ya ha evidenciado el concejal yanacona: división al interior del consejo, prácticas clientelares, toma de decisiones según bandos o alianzas. Las coaliciones hacen parte de las dinámicas del gobierno municipal y son nuevas para el yanacona, que toma sus decisiones a través del consenso. Por ello,

"...el hecho de que él esté allá a nosotros no se nos va a mejorar la situación porque las decisiones el concejo las toma por mayoría de concejales. Si él tiene el proyecto y los otros concejales no se lo aprueban no es válido, entonces es como un cero a la izquierda" (Jair Quinayás, exgobernador indígena, entrevista realizada en abril de 2013).

El posible aumento de la participación directa de los indígenas en el gobierno municipal no solo conllevaría cambios en el panorama político local sino también retos en la ampliación de la gobernabilidad yanacona. Si bien indígenas y campesinos comparten territorios y necesidades económicas similares —lo cual podría facilitar una coalición política rural para llegar a la alcaldía—, esto plantearía un gran cambio: gobernar pero "dando respuesta al Otro" (Burguete 2011: 70). Se trata, sin duda, de un reto que, de llegar a realizarse en este contexto particular, abriría muchos nuevos interrogantes: ¿De qué forma los yanaconas podrían gobernar a/o con los mestizos? ¿Cómo articular los sistemas de gobierno? ¿Cómo mantener los límites entre ambas formas de gobierno? ¿Qué papel jugaría la cultura? Aunque estas cuestiones no son novedosas ni en Colombia y ni en América Latina, pues se conocen experiencias de indígenas en gobiernos municipales, las particularidades del territorio —tensiones políticas, una amplia mayoría poblacional que se reconoce como mestiza, las redes clientelares, los intereses sobre los vestigios arqueológicos y la reciente movilización étnica—, sí harían de este un caso complejo.

CONCLUSIONES

A través del análisis realizado en la comunidad yanacona de San Agustín determinamos que la etnicidad se presenta como un factor determinante en la movilización política y cultural en busca del reconocimiento étnico y de derechos (individuales y colectivos) del grupo. Esto implica un proceso en el que la identidad y la memoria se entienden como elementos dinámicos y flexibles hasta el punto de traspasar y recrear los límites culturales que definen a su comunidad de origen.

Como planteamos, la comunidad yanacona de San Agustín configura su etnicidad en el marco de un proceso político reivindicativo a partir de dos momentos: primero, el retorno a la cultura de origen, que permite refundar el proyecto social y político que caracteriza al yanacona en el nuevo territorio y, segundo, la ampliación y recreación de sus fronteras étnicas desde la apropiación cultural y de prácticas indígenas "externas" a las de la comunidad de origen. Sin embargo, dichos procesos de configuración de la etnicidad de los yanaconas de San Agustín reactivaron y generaron conflictos con el sector mestizo del lugar -políticos, alcaldes, hacendados y campesinos- que afectaron al desarrollo del gobierno autónomo, pero también los llevaron a construir estrategias alternas, desde su doble condición de indígenas y ciudadanos, para hacer valer sus derechos.

Para analizar el primer punto, fue necesario explorar, inicialmente, cómo surgió la conciencia étnica y qué intereses existieron por revivirla. Evidentemente, en el caso yanacona de San Agustín, su interés no nace específicamente desde una apuesta cultural sino de una necesidad social y, especialmente, económica al detectar que en el nuevo territorio no se reconoce al indígena como un actor social con derechos diferenciales.

Esta falta de reconocimiento, que los yanaconas denominaron racismo, tenía sus raíces en conflictos históricos por la tierra en el Alto Magdalena y en el concepto de desarrollo que construyeron las élites municipales de San Agustín.

Desde finales del siglo XVIII, los yanaconas en el sur del Huila libraron constantes conflictos por la posesión de títulos sobre predios —otorgados por la Colonia— contra terratenientes y otras élites locales que no admitieron su presencia en las tierras que hoy se conocen como San Agustín. Estos conflictos territoriales se perpetuaron hasta comienzos del siglo XX. A partir de este momento, los colonos migrantes, los políticos, los hacendados y la misma Iglesia, construyeron una idea de desarrollo local caracterizada por un pueblo campesino, católico y trabajador que sostenía su economía desde actividades como la agricultura, la ganadería y el turismo. Este proyecto político, económico y cultural fue heredado del proyecto de desarrollo departamental y nacional, que rechazó en todo momento la presencia étnica contemporánea en el territorio, por ser considerada como sinónimo de retraso.

Luego, en 1991, la constitución política de Colombia otorgó una serie de derechos individuales y colectivos que protegieron a las comunidades étnicas y también reconocieron a sus integrantes como ciudadanos. En relación a un contexto de exclusión, se fundamentaron las estrategias hacia el retorno a su cultura de origen, que les permitió el reconocimiento de sus demandas.

La necesidad de acceder a los servicios especiales de salud, educación, derechos colectivos, como también la obtención de tierras y exenciones al pago de impuestos, fueron las principales causas que motivaron a un grupo de campesinos de descendencia yanacona a iniciar un proyecto cultural orientado a reconstruir su pasado y a establecer su membresía indígena en el nuevo territorio.

Para lograrlo, dos apuestas centrales surgieron en un primer momento: el retorno a la vida comunitaria —trabajo organizativo bajo el horizonte de la comunalidad— y la reconstrucción de su pasado cultural y la memoria colectiva.

En la consecución de estos objetivos, la organización indígena de San Agustín tuvo como eje orientador de su reconstrucción político-cultural las

directrices de la "yanaconidad" fundadas en los resguardos coloniales del departamento del Cauca (con "yanaconidad" nos referimos a la movilización étnica que abanderaron jóvenes líderes indígenas, especialmente de los resguardos de Río Blanco y Caquiona, que buscaban la unión y reorganización política de su pueblo). Se trataba de seguir una estructura y leyes o pilares que sirvieran como referencia para conducir acciones políticas hacia la reconstrucción de su pasado en el nuevo territorio.

De esta manera, su estructura político-organizativa se materializó en el cabildo, en los comités, en el consejo de mayores y en la asamblea general. A partir de esta estructura, apropiada de los territorios coloniales, los yanaconas fueron estableciendo los horizontes de su apuesta política y cultural, y también fueron ganando un espacio de reconocimiento en el municipio como un nuevo actor local.

Pero cabe resaltar dos situaciones que observamos del funcionamiento de la organización etnopolítica yanacona de San Agustín en relación con su reconstrucción cultural: la labor que desarrollaron los líderes y los mayores en la planeación, reconstrucción y el manejo político-cultural de su comunidad; y el papel del cabildo mayor como "tutor" y referente del proceso de reconstrucción étnica.

Con respecto a la primera situación, los yanaconas de San Agustín establecieron una estrecha relación entre comuneros con conocimientos en el manejo organizativo del cabildo y con claridades en el ejercicio de la vida comunitaria en sus resguardos de origen, y mayores que fueron articulando las actividades políticas con su pasado cultural. En este proceso, jugaron un papel protagónico las "mingas de pensamiento", donde se fue construyendo la memoria colectiva del grupo. Se trató de un trabajo colectivo que permitió valorar al mayor —hombres y mujeres—, como portador de sabiduría del pasado de su pueblo y, a su vez, otorgarle el poder de delimitar su reconstrucción: todo un proceso de selectividad de la memoria.

Las mingas de pensamiento fueron claves en el proceso de reconstrucción y reafirmación étnica, pues funcionaron como espacios sociales para retornar al pasado —"disparadores de la memoria" (Pizarro 2006) — y como escenarios para pensar la vida comunitaria. Así, la exploración de la memoria se constituyó como la principal herramienta para retornar a un pasado experimentado en los resguardos coloniales y, de este modo, demostrar que el pasado "permanece, que nada ha cambiado dentro del grupo" (Halbwachs 1950).

Por otro lado, el cabildo mayor yanacona del Cauca fue clave no solo para certificar la continuidad cultural de la comunidad indígena en San Agustín, sino también como referente organizativo y consultor de sus propuestas en la reconstrucción político-cultural. Un claro ejemplo de ello tiene que ver con cómo el Gran Plan de Vida del cabildo mayor fue la guía central en la construcción de su propia ruta política desde donde pudieron articular su pasado, su presente y su futuro político-cultural en el nuevo territorio — plan de vida de los yanaconas en San Agustín —.

Sin embargo, en este proceso también emergieron una serie de factores legales que intervinieron en la reconstrucción del pasado yanacona de los indígenas de San Agustín. Situaciones que plantearon la necesidad de reconstruir su vida comunitaria de manera idéntica a las características culturales que definen a su comunidad de origen, siguiendo los principales lineamientos que impone el Estado colombiano a la hora de certificar la existencia de una comunidad étnica.

En este sentido, encontramos que, para las autoridades nacionales, "lo indígena" se define bajo una serie de criterios predeterminados, concretos, o caracterizaciones otorgadas a cada pueblo. Este proceso de etnización por parte del Estado condujo a la comunidad yanacona de San Agustín a generar estrategias para reproducir las características culturales que definen a su pueblo y así obtener los certificados que permitieran su reconocimiento nacional.

Por tanto, el Estado colombiano mantiene el poder sobre la legalidad de la identidad indígena en Colombia desde el planteamiento de que, si no hay una reproducción exacta —o encasillada— de las expresiones que suelen identificar a determinadas culturas, la identidad del grupo étnico se da por perdida. De igual forma, en esta estrategia de control sobre las identidades étnicas encontramos que el Estado otorga poderes de facto a las organizaciones de los territorios de origen étnico —resguardos coloniales—, los cuales inicialmente son los encargados de determinar si una parcialidad indígena —dentro o fuera de su territorio— aún mantiene los rasgos culturales que la identifican, convirtiéndose así en "tutores" de la continuidad cultural de su pueblo.

Lo interesante de este primer momento de la conciencia étnica, del retorno de la vida comunitaria y de la reconstrucción del pasado cultural, liderada por el grupo de líderes yanaconas de San Agustín e impuesta por el Estado, es que alimentan la idea de que la identidad y la cultura son un conjunto de características estáticas que representan e identifican, en un tiempo y un espacio determinado, al individuo o al grupo. Tales ideas culturalistas, hemos visto, fueron compartidas e instrumentalizadas por ambos sectores desde dos horizontes políticos: por un lado, mantener el control y el poder sobre la continuidad cultural de los grupos —Estado— y, por el otro, asumir el rol como "políticos étnicos" (Wright 1998) —indígenas—, desde el momento en que los yanaconas fueron conscientes de cómo el retorno a la cultura de los resguardos coloniales les permitía el reconocimiento de sus derechos en el nuevo territorio.

Pero de la puesta en marcha de los proyectos etnopolíticos de reconstrucción y reconfiguración de la identidad de los yanaconas en San Agustín, fueron surgiendo retos asociados, por un lado, al reconocimiento y desarrollo autónomo -derechos colectivos- en un municipio pluriétnico y, por otro lado, a su participación como ciudadanos -derechos individuales- en San Agustín. La incursión del yanacona como "nuevo" actor cultural y político en el municipio revivió una serie de fricciones interétnicas (Cardoso 1976), entre

indígenas y mestizos –autoridades municipales–, que parecían haber quedado ancladas en el pasado.

Con la legalización del resguardo, las administraciones municipales de San Agustín debieron reconocer y asumir la presencia étnica en el territorio. Tal vez la dificultad más reiterada por los indígenas yanaconas con las autoridades mestizas tiene que ver con los mecanismos –impuestos por el Estado– que generan dependencia entre autoridades tradicionales y el gobierno municipal. Nos referimos a la adjudicación de los dineros de trasferencias, una situación en la que evidenciamos que se obstaculiza el ejercicio del gobierno autónomo territorial, y que conlleva a generar nuevas estrategias que les permitan tener un mejor acceso a sus derechos. En este proceso se destacan tres situaciones: la participación en redes clientelares y gobiernos municipales para obtener más atenciones en el territorio; la participación directa en el concejo municipal; y la propuesta de llegar a la alcaldía para gobernar a los mestizos.

La participación de los yanaconas en las redes clientelares del municipio les permitió obtener un mayor reconocimiento local, un mejor acceso a sus recursos y la posibilidad de cofinanciar proyectos en su calidad de ciudadanos. Sin embargo, dichas alianzas, o como denomina Gordillo (2008), la "clientelización de la etnicidad", no siempre han resultado favorables para los yanaconas pues parten de desconfianzas y situaciones de dependencia que luego son renegociadas por los políticos cuando llegan al poder.

En este sentido, los yanaconas, haciendo uso de sus derechos individuales, han preferido perseguir sus propias aspiraciones políticas participando en el gobierno municipal. Hacer presencia en el concejo o plantear la posibilidad de tener un alcalde municipal yanacona avizora el reto de construir una estrategia política que permita ampliar la gobernabilidad indígena, la cual exige gobernar "dando respuesta al otro" (Burguete 2011). Sin embargo, las tensiones históricas en el territorio entre indígenas y campesinos, el racismo contra el indígena, la amplia mayoría poblacional de los que se reconocen como mestizos, las redes clientelares y la reciente movilización étnica que ha reactivado nuevas tensiones

en el territorio, son asuntos pendientes que deberán sortear los líderes yanaconas si desean materializar esta propuesta.

Ahora bien, una vez alcanzado el objetivo de la reconstrucción cultural y el reconocimiento legal como resguardo, los líderes yanaconas emprendieron nuevas estrategias para su redefinición cultural, esta vez relacionadas con la apropiación del territorio desde la búsqueda de vínculos prehispánicos. Esta redefinición de los proyectos culturales a los que nos referimos corresponde al segundo momento clave de la configuración de la etnicidad que establecimos en nuestro estudio.

En el retorno al pasado cultural yanacona los líderes indígenas de San Agustín identificaron que muchas de sus características identitarias prehispánicas habían desaparecido debido al sincretismo cultural que tuvo su comunidad con el mestizo y con otras comunidades indígenas en el Cauca o, como lo define Zambrano (1995), debido a la “miscegenación” que ha existido en el Macizo Colombiano. Por ello, además de retornar a su pasado en los territorios coloniales, los líderes también vieron la necesidad de reconstruir el pasado de origen ancestral –prehispánico–.

Para los indígenas yanaconas de San Agustín la identidad se complementa con la idea de retornar a una ancestralidad genérica, que es, en resumen, una estrategia en el presente para "corregir un pasado" que sufrió cambios en la historia, lo que también posibilitaría reivindicar la herencia cultural y territorial sobre el nuevo espacio habitado.

El nuevo proyecto cultural de los líderes yanaconas trajo cambios importantes en su redefinición étnica. Por ejemplo, se apartan del significado simbólico que representan las vírgenes remanecidas en sus territorios coloniales, lo que algunos investigadores ya habían establecido como una característica de la identidad del yanacona en el Cauca; se apropian de prácticas culturales de otras comunidades indígenas como estrategia para ampliar las bases culturales y ceremoniales que los vinculan a una ancestralidad

prehispánica; y empiezan a establecer relaciones espirituales y territoriales con el parque arqueológico de San Agustín, autoproclamándose herederos de la cultura milenaria que habitó en este territorio.

En este nuevo proyecto cultural yanacona, los "límites étnicos" (Barth 1969) son reconstruidos y recreados con el objetivo de tener mayores argumentos que ayuden a justificar su apuesta política de apropiación territorial y espiritual del nuevo territorio. La ampliación de los límites culturales de los yanaconas de San Agustín produjo también la reconfiguración de sus "bases culturales" (Bartolomé 2004), "marcadores culturales" (Giménez 2007) o "peculiaridad cultural" (Cardoso de Oliveira 2007).

En esta investigación se presentaron dos situaciones que complementan la mirada sobre los límites étnicos yanaconas de los indígenas de San Agustín: la primera tiene que ver con el análisis de los intereses etnopolíticos que definen la expansión, contracción o recreación de estos límites; y la segunda evidencia cómo la identidad yanacona reconstruida de los resguardos coloniales no se pierde de vista en la ampliación de las fronteras étnicas. Determinamos que la ampliación o contracción de los límites étnicos del grupo están relacionadas con la intención política de sus líderes o la forma en que ellos imaginan su comunidad —"comunidad imaginada"—. Los yanaconas plantearon que la ampliación de sus límites étnicos son una estrategia para tener mayores argumentos culturales y políticos en los procesos de negociación, fricción y demandas ante la institucionalidad colombiana desde la reconstrucción de su pasado prehispánico.

Simultáneamente, la identidad de origen nunca desaparece de sus nuevos proyectos político-culturales, porque es la base fundamental del reconocimiento, la unidad y conciencia étnica primordial del grupo. El yanacona retorna frecuentemente a las costumbres y tradiciones propias para no perder su rumbo en la ampliación de las fronteras étnicas, que promueve la confrontación y la apropiación de rasgos culturales externos.

Dos sucesos acaecidos en San Agustín, el cierre de la carretera y la exposición de las piezas arqueológicas en Bogotá, ilustraron cómo los yanaconas llevaron a cabo la ampliación de sus fronteras culturales y políticas, la reconfiguración de la memoria, la apropiación del territorio, la construcción de una "ancestralidad genérica" y, al mismo tiempo, ocasionaron la fricción cultural y política entre indígenas y mestizos —e instituciones municipales y nacionales— sobre la propiedad del patrimonio. Todas estas situaciones ponen de manifiesto el papel central de los aspectos étnicos en las luchas de los yanaconas y, también, cómo el territorio local y la territorialidad están en el centro de la disputa entre autoridades municipales —y nacionales— y los yanaconas de San Agustín.

De igual forma, en los casos expuestos, determinamos que la identidad asume un doble propósito: el parque arqueológico se convierte en un símbolo para el yanacona puesto que, por un lado, lo une al territorio y a un pasado desde el cual construye bases culturales de su etnicidad y, por otro lado, es un símbolo que plantea límites diferenciales entre las culturas prehispánicas y los mestizos, límites que son utilizados por los yanaconas para establecer su condición diferencial en San Agustín y en Colombia.

Tales formas en que se reconstruye la identidad yanacona de San Agustín —retorno a la identidad de los resguardos coloniales y la ampliación de sus fronteras culturales— nos permiten entender la memoria, la identidad y la etnicidad como conceptos dinámicos y maleables pero también unificadores de la apuesta social del grupo. Es decir, desde los intereses del grupo se trazan estrategias etnopolíticas donde la memoria y la identidad se convierten en elementos variables y altamente selectivos que permiten plantear y argumentar los múltiples escenarios en que está presente la etnicidad.

En suma, la identidad se convierte en una herramienta de resistencia y a la vez de renovación creativa e intencionada, que busca generar más y mejores garantías para el fortalecimiento cultural de la comunidad yanacona de San Agustín. Una situación entendida por algunos autores como etnogénesis

(Rodríguez 2004; Bartolomé 2004), pero también, como una instrumentalización política e intencionada de la identidad encaminada a obtener un mejor acceso a sus derechos en el presente y en el etnofuturo.

La etnicidad del yanacona, en relación con la apropiación del territorio, evidencia un ciclo contemporáneo de movilizaciones indígenas que trascienden al retorno a su condición étnica o la legalización de la comunidad. Este nuevo ciclo se caracteriza por la construcción de estrategias etnopolíticas a partir del uso de escenarios legales —Constitución de 1991 y leyes que se desprenden de ella— y de la renovación de elementos discursivos y políticos que fueron utilizados por las primeras movilizaciones campesinas e indígenas —herederos de territorios prehispánicos, indianidad genérica, víctimas de la hegemonía, etc.—. Una situación que conlleva, paralelamente, la formación de líderes conscientes de la historia y su memoria, el estudio de los derechos étnicos construidos por el Estado, el análisis constante del contexto y el uso de nuevos escenarios políticos y culturales.

Se trata, pues, de un nuevo ciclo de la movilización indígena en Colombia que, desde el caso yanacona, sigue poniendo en apuros a un Estado que construyó una de las constituciones más amplias en cuanto al reconocimiento de derechos indígenas en América Latina, pero que hoy no termina de concretarse en muchos aspectos. Veinticuatro años después de la definición de Colombia como Estado pluriétnico y multicultural, siguen generándose nuevos retos y desafíos para la articulación de la diversidad, por lo que es necesario hacer lecturas constantes de las realidades no solo nacionales sino locales, pues es allí donde se configura y reconfigura la identidad y la etnicidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Joaquín (1848). Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo décimo sexto. Imprenta de Beauen San German en Laye. París 1848.

ACNUR (2011). Desplazamiento forzado, tierras y territorios Agendas pendientes: la estabilización socioeconómica y la reparación. <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/7599>

AGUILAR. D, Miguel Ángel (2002). "Selección y traducción de Fragmentos de la memoria colectiva. Maurice Halbwach", en Athenea Digital No. 2 Otoño 2002. Universidad Autónoma Metropolitana- Iztalapa.

AGUIRRE, Pérez Irma Guadalupe (2003) Participación política y social de mujeres indígenas: el caso de una lideresa tradicional Cuicuilco, vol. 10, núm. 27, enero-abril, 2003, p. 0, Escuela Nacional de Antropología e Historia México

Alcaldía Municipal de San Agustín. "Fundaciones de San Agustín". Revista Huila, volumen II no. 12. Extractos de Miguel A Cabrera. M. Archivo Alcaldía Municipal de San Agustín, Acuerdo Social por San Agustín. Última actualización, 25 de Julio de 2012. <http://www.sanagustin-huila.gov.co/index.shtml>

AMAYA Valdivieso, María Teresa (2003). Construcción Colectiva del Plan de Manejo Básico del Parque Nacional Natural Puracé. Parque Nacional Natural Puracé (2003).

AMEZQUITA Parra, Carlos Eduardo (2006). Estrategias para construir y desarrollar la huilensidad a partir del sistema cultural regional. En Revista de la academia Huilense de historia. Volumen XIII No.57. p 62-88

AMEZQUITA Parra, Carlos Eduardo (2002). Huilensidad: identidad y diferencia (enfoque de competitividad). Series: Fondo de Autores Huilense. Editor: Neiva-Gobernación del Huila, 2002. Descripción: 69 p.

ANDERSON, B. (2007). Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

ANDRADE, Susana (2010). Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador. Evangelical Ethos, indigenous politics and mass media in the Ecuador. Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición No 351. Abril del 2010.

ARAVENA Andrea R (2003). "El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche", en Estudios Atacameños N°26, 2003, pp.89-96.

ARAVENA Andrea, GISSI Nicolás, TOLEDO Gonzalo (2005). Los mapuches más allá y más acá de la frontera: Identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco Sociedad Hoy, núm. 8 - 9, 2005, pp. 117-132, Universidad de Concepción Chile.

Archivo Alcaldía Municipal de San Agustín, "HISTORIA DE LA ARQUEOLOGIA EN SAN AGUSTIN". Acuerdo Social por San Agustín. Última actualización, 25 de Julio de 2012. <http://www.sanagustinhuala.gov.co/index.shtml>

AUDELO Cruz, Jorge Mario (2007). Organizaciones sociales y partidos políticos en Oaxaca: sus vínculos. Movimientos y organizaciones sociales. Revista Política y cultura. Versión impresa. Polít. cult. no.27 México ene. 2007

AYALA, Corao Carlos M. (2004). El Estado Constitucional y Autonomía de los Pueblos Indígenas. En Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas. De Alvaro Bello. Cepal, Naciones Unidas (2004).

BARIE, Cletus Gregor (2005). "La Cuestión Territorial de los Pueblos Indígenas en las Perspectiva Latinoamericana". En: Visiones Indígenas de Descentralización. 2005. [En línea] < <http://www.cebem.org>>.

BARTH, Fredrik (1969). Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. La organización social de las diferencias culturales. FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE MÉXICO. 1969

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 2003. En defensa de la etnografía. El Papel contemporáneo de la investigación intercultural. Instituto Nacional de Antropología e Historia Centro INAH Oaxaca, México.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2004). Gente de Costumbre y Gente de Razón, las identidades étnicas en México. Siglo XXI editores 2004.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (2008). "La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina". En Cuadernos de Antropología Social, núm. 28, Universidad de Buenos Aires- Argentina, 2008, pp. 33-49

BELLO, Álvaro (2002). Migración, Identidad Y Comunidad Mapuche En Chile Entre Utopismos Y Realidades. En Asuntos Indígenas. Iwgia Pueblos Indígenas en áreas Urbanas (2002)

BELLO, Álvaro (2004) Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ). Libros de la CEPAL 79. Publicación de las Naciones Unidas. Naciones Unidas, Santiago de Chile noviembre de 2004.

BERTRAN Vilá, Miriam (2006). La alimentación indígena de México como rasgo de identidad. Departamento de Atención a la Salud Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco en cambio social, antropología y salud: Cuerpos académicos "Perspectivas Antropológicas de la Diversidad.

BOCCARA, Guillaume (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* 79.3 (1999) 425-461. http://muse.jhu.edu/journals/hispanic_american_historical_review/v079/79.3boccara.html

BRIONES Claudia 2004: "Del dicho al hecho. Poniendo la interculturalidad en sus varios contextos". En Construcción de espacios interculturales. Raúl Díaz y Graciela Alonso (coords.). Buenos Aires: Miño y Dávila.

BRIONES Claudia (2007). "Nuestra lucha recién comienza: Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo". En Avá N° 10 /Marzo 2007, pp. 23-46

BRUCKMANN, Mónica y DOS SANTOS, Theotonio (2005). Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico. En: Seminario Internacional REG GEN: Alternativas Globalização, UNESCO. Rio de Janeiro, Brasil, 8 al 13 de Octubre de 2005.

BURGUETE Cal y Mayor, Araceli (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina / coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. Quito: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH. 2010 p. 35-62

BURGUETE Cal y Mayor, Araceli (2011). Municipalización del gobierno indígena e indianización del gobierno municipal en América Latina. Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal) CIESAS-Sureste. Chiapas, México. 2011

CABEZA, Monteiro Ángel (1999). "Reflexiones acerca del patrimonio arqueológico y los pueblos indígenas de Chile". En Patrimonio Arqueológico Indígena en Chile: Reflexiones y Propuestas de Gestión. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco. Chile. Arquitectura y Patrimonio 1999

Cabildo Indígena de Kakiona (2011). Tatanakuy del Resguardo Indígena de Kakiona: Construcción colectiva de conocimiento (Plan de Vida). Autoridad indígena tradicional/cabildo indígena de Kakiona. Con el apoyo de PEBI y CRIC 2011.

Cabildo Mayor Yanacona (2008). ¿La educación es el camino? Costruyendo la memoria yanacona. Cabildo Mayor Yanacona 2006-2008: gobernador mayor Álvaro Jaime Muñoz Anacona. Octubre de 2008.

CALAVIA Sáez, Óscar (2011). De las banderas a las logomarcas. Reseñas COMAROFF, John L. & Jean. 2011. Etnicidad S. A. Buenos Aires, Madrid: Katz Editores. Revista de Antropología Socia. 2011, 20 373-416

CALDERÓN Molina, Gabriel (2000). Huellas de la noche larga: Trasegar de un rebelde laboyano en la guerra de los mil días. Editorial Surcolombiana.

CALDERÓN Molina, Gabriel (2007). Leonidas Lara, un visionario del Valle de Laboyos (1891-1902). En Revista de la academia Huilense de historia. Volumen XIII No.58. p 31-48

CALDERÓN Molina, Gabriel (2008). El camino de Isnos o el camino de los puercos. En Revista de la academia Huilense de historia. 1809-2009 Bicentenario de Campoalegre Huila. Volumen XIII No.59. p 62-88

CAMUS, Manuela (2001). Mujeres y mayas: sus distintas expresiones Indiana [en línea] 2001, (Sin mes) : [fecha de consulta: 15 de marzo de 2014] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247018427002>> ISSN 0342-8642

CÁNEPA Koch, Gisela (1994). «Danza, identidad y modernidad en los Andes: las danzas en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo», en Anthropologica No. 11, pp. 255- 282.

CANTÓN, Delgado Manuela (1997). Las expulsiones en los Altos de Chiapas: algo más que un problema del cambio religioso. [Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica](#). , ISSN 0252-9963, Vol. 18, N° 33, 1997 , págs. 147-169

CAPRILES, Flores José M. (2003). Arqueología e Identidad Étnica: El Caso De Bolivia. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, vol. 35, núm. 2, julio, 2003, pp. 347-353, Universidad de Tarapacá Chile.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998). "Etnicidad, eticidad y globalización" en *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*, Coords M. Bartolomé y A. Barabas, Ed. Conaculta. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2007). *Etnicidad y Estructura Social. Clásicos y Contemporáneos de la Antropología*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana. México, 2007

CARUZO, Marcelo E. (2007). "Democracia participativa directa, Territorio y conflicto armado en Colombia. Repensando el movimiento indígena". En *Revista Etnias y Políticas 5*, revista del observatorio indígena de políticas públicas de desarrollo y derechos étnicos. Diciembre de 2007, pp. 127-169

CASTILLO, Luís Carlos (2007). "La reivindicación de la etnicidad indígena: de la lucha por la tierra y el territorio al desafío a la nación mestiza". En: *Etnicidad y Nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Universidad del Valle, Banco de la República - Biblioteca Luis Ángel Arango. 2007, pp. 5-27

CEBALLOS, Luis Alfredo D. (2014). *Mi tío me contó que una vez...: historias narradas por José Vicente Delgado*. Recolectadas en San Agustín, diciembre de 1997.

CECOIN Observatorio de Pueblos Indígenas (2011). *El Plan de Vida como instrumento de resistencia entre los pueblos indígenas*. Jueves, 08 de Septiembre de 2011 03:56

Censo general del Huila 1938. Gobierno de Colombia - Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). Archivo físico.

Censo general del Huila 1951. Gobierno de Colombia - Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). Archivo físico.

Censo general del Huila 1964. Gobierno de Colombia - Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). Archivo físico.

Censo general del Huila 1973. Gobierno de Colombia - Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). Archivo físico.

Censo general del Huila 1993. Gobierno de Colombia - Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE). Archivo físico.

Censo general de Colombia 2005. Gobierno de Colombia - Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) (2005), (realizado entre mayo 22 de 2005 a mayo 22 de 2006). En línea: <http://www.dane.gov.co/censo/>

COMAROFF, Jean y John L., Etnicidad S.A, Katz Editores, Madrid, 2011.

Constitución Política De Colombia. 1991.

CORDERO, Ponce Sofía (2012). Estados plurinacionales en Bolivia y Ecuador Nuevas ciudadanías, ¿más democracia? Revista Nueva Sociedad No 240, julio-agosto de 2012, ISSN: 0251-3552, <www.nuso.org>.

CORREA, François (2005). "El imperio muisca: invención de la historia y colonialidad del poder". En publicación: Muisca: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria. Gómez Londoño, Ana María PENSAR, Instituto de Estudios Sociales y Culturales. PUJ, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá. Julio. 2005, pp. 201-225

CRIADO, Boado Felipe (2001) La Memoria y su Huella. Claves de razón práctica. Septiembre de 2001. No115 Asociación de revistas culturales españolas. P.p. 36-44

CUESTA, Josefina Bustillo (1998). "Memoria e Historia: un estado de la cuestión". En: Memoria e Historia. Asociación de Historia Contemporánea Marcial Pons. Librero. Madrid, 1998, pp.203 -244

DÁVALOS, Pablo (2005). "Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra". En publicación: Pueblos Indígenas, Estado y Democracia. Pablo Dávalos. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. pp. 356. ISBN: 987-1183-14-3

DE JONG, Ingrid (2004). "De la asimilación a la resistencia: Disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos" (Provincia de Buenos Aires). En Cuadernos de Antropología Social N° 20, pp. 131-150, 2004. ISSN: 0327-3776

DE LA FUENTE, Fernández Rosa (2008). La autonomía indígena en Chiapas: un nuevo imaginario socio-espacial. Los libros de la Catarata. Madrid 2008.

DE LA FUENTE, Fernández Rosa; NAVARRO, Gómez Carmen (2013). Gobiernos locales y contextos pluriétnicos: una propuesta de cooperación en red. Red universitaria de investigación sobre cooperación para el desarrollo Madrid. 2013

DECRETO 2164 DE 1995. Ministerio de Agricultura. Por el cual se reglamenta parcialmente el Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 en lo

relacionado con la dotación y titulación de tierras a las comunidades indígenas para la constitución, reestructuración, ampliación y saneamiento de los Resguardos Indígenas en el territorio nacional.

DECLARACIÓN DE BARBADOS (1971 - 1977). Primera y segunda Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena

DERUYTTERE, Anne (2001). Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario Banco Interamericano de Desarrollo Departamento de Desarrollo Sostenible. 2001 <http://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/pueblos-indigenas.pdf>

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas de Colombia (DANE) (2006). "Colombia y sus Grupos Étnicos". [La visibilidad estadística de los grupos étnicos, 2006.](http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/productos.swf) En línea: <http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/productos.swf>

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas de Colombia (DANE) (2007). "Colombia una Nación Multicultural". Su Diversidad Étnica. Mayo de 2007.en línea: http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf

Departamento Nacional de Planeación de Colombia (DPN) <https://www.dnp.gov.co/Paginas/inicio.aspx>

Departamento Nacional de Planeación de Colombia (DPN) y ACNUR (2006). Informe: "Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio", 2006. Disponible en: http://www.acnur.org/paginas/index.php?id_pag=5640

DÍAZ Jordán, Jenaro (1959). Proceso histórico de pueblos y parroquias de la Diócesis de Garzón. Imprenta departamental del Huila. Diócesis Garzonensis. Enero de 1959.

DÍAZ, Polanco Héctor (2005) Los dilemas del pluralismo. En: Pueblos indígenas, estado y democracia. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor. Buenos Aires 2005.

DIETZ, Gunther (1999). Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. Nueva Antropología [en línea] 1999, XVII (noviembre): [fecha de consulta: 21 de agosto de 2013] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15905606>> ISSN 0185-0636

DOS SANTOS Theotino (2004). De la resistencia a la ofensiva: el programa alternativo de los movimientos sociales, en Revista del Observatorio de América Latina-Osal, n° 15, sept.-dic. 2004.

ENDERE, María Luz (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. Contested heritages: national collections, archaeological research and ethnic claims about human remains. Trabajos de prehistoria 57, n.m, 2000, pp. 5 a 17.

FERNÁNDEZ Piedrahíta, Lucas (1881). Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada: a las S. C. R. M. de d. Carlos Segundo rey de las Españas y de las Indias 1624-1688. VOLUMEN I Imprenta de Medardo Rivas Bogotá, 1881. [16], 599, [7] p

FLÓREZ DE OCÁRIZ, Juan (1674). "Libro primero de las genealogías del Nuevo Reino de Granada" Tomo II (Edición facsimilar de la impresión de Madrid de 1674). Bogotá, Instituto Caro y Cuervo / Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1990, 492 págs. En la Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

FRANK, Andre Gunder (1965) Capitalismo y subdesarrollo en América Latina. Centro de Estudios Miguel Enríquez. Instituto del Libro: Editorial de Ciencias sociales, 1965 - 403 p.p.

FRIEDE, Juan (1943). Los Indios del Alto Magdalena: Vida, luchas y exterminio 1609-1931. Ediciones de divulgación indigenista. Editorial centro S.A. Bogotá.

FRIEDE, Juan (1964). Los andaki, 1538-1947. Historia de una aculturación de una tribu selvática. México: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA, Gustavo V (2010). Sabor a tierra: alimentación e identidad indígena en El mundo es ancho y ajeno. Rose-Hulman Institute of Technology. Anales de Literatura Hispanoamericana ISSN: 0210-4547 2010, vol. 39 317-330

GIMÉNEZ, Gilberto (2000) "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina, Leticia (coord.) Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI, México, CIESAS, INI, Porrúa, 2000.

GIMÉNEZ, Gilberto (2009): "Cultura, identidad y memoria, materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas". En Revista Frontera Norte, Año 21, N°41. México: editor.

GIMÉNEZ, Gilberto (2007) la cultura como identidad y la identidad como cultura. CONFERENCIA, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM... <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc>

GLEDHILL, John (1997). El fin de toda ilusión? Neoliberalismo, Relaciones económicas transnacionales y reforma agraria en la ciénega de Chapala, Michoacán. Miscelánea. Relaciones 71 verano de 1997. Volumen XVIII. University College, Londres.

GLEDHILL, John (2004). La ciudadanía y la geografía social de la neoliberalización profunda. Relaciones 100 otoño 2004. Volumen XXV. Universidad de Manchester.

GOICOECHEA, Ramírez Eugenia (2007). El proceso étnico: fenómenos transversales, experiencias complejas. En Etnicidad, identidad y migraciones: teorías conceptos y experiencias. Editorial Universitaria Ramón Areces. Madrid 2007.

GOICOECHEA, Ramírez Eugenia (2011). Identificación y alteraciones. En Etnicidad, identidad, interculturalidad: Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana. Editorial Universitaria Ramón Areces. Madrid 2011.

GONZÁLEZ, Miguel (2010). Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América. En La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina / coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. Quito: FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH. 2010 p. 35-62

GORDILLO, Gastón (2009). La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas. University of British Columbia, Canadá. Revista Española de Antropología Americana 2009, vol. 39, núm. 2, 247-262.

GUEVARA, Ana (2009). "Entre el pastor evangélico y el dirigente indígena: discursos religiosos y políticos en dos "comunidades" Mapuche del sur de Chile". Between the pastor and the indigenous leader: political and religious discourses in two" communities "Mapuche in southern Chile. Revista Cultura y Religión ISSN 0718-4727. EHESS. Francia. (2009)

GREBE, María Ester (1998). Procesos migratorios, identidad étnica y estrategias adaptativas en las culturas indígenas de Chile: una perspectiva preliminar. Revista chilena de antropología No 14 1997-1998 55-68. Facultad de ciencias sociales. Universidad de Chile, Santiago, Chile

GROS, Christian (1991). Colombia Indígena: Identidad Cultural y cambio social. Fondo editorial Cerec. Marzo 1991. Serie Amerindia No 2. Bogotá, Colombia.

GROS, Christian (1997). Indigenismo y Etnicidad: El Desafío Neoliberal. Antropología en la Modernidad: Identidades, Etnicidades y Movimientos Sociales en Colombia. Instituto Colombiano de Antropología ICAN. (1997)

GROS, Christian (2000). "Identidades Indígenas, Identidades Nuevas" Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. En Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y modernidad. Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Bogotá, Colombia. 2000. pp. 59-84

GUNDERMANN K, Hans (2003). Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. Estudios Atacameños N° 25 - 2003

HALBWACHS, Maurice (1950), "Fragmentos de La Memoria Colectiva", en Athenea Digital, No 2, Otoño 2002. <http://ddd.uab.es/pub/athdig/15788946n2a5.pdf>> Consultado el 18/10/07.

HARRIS, Olivia (2010). "Trocaban el trabajo en fiesta y regocijo": acerca del valor del trabajo en los andes históricos y contemporáneos. *Chungará (Arica)* [online]. 2010, vol.42, n.1, pp. 221-233. ISSN 0717-7356.

HERRERA ÁNGEL, Marta. Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: Dominación y resistencia en la sociedad colonial. Revista Fronteras. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, vol. 2, n° 2,1998, pp. 93-128.

HOFFMANN, Odile, (2000). "La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)". En Memorias hegemónicas, memorias disidentes, C.Gnecco y M.Zambrano (eds.), ICAN-U.del Cauca. Traducción Mónica Silva Pabón, 2000, pp 97-120

Inventario turístico y cultural de San Agustín-Huila (2009). II parte. Alcaldía Municipal de San Agustín (2009). Alcalde municipal Ing. Carlos Andrés Facundo Ortega.

JELIN, Elizabeth (2001). "¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias? En Elizabeth Jelin, los Trabajos de la Memoria, Siglo Veintiuno editores, España. Capítulo 2, pp. 1-17

JIMENO, Myriam (1996). "Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica". En revista Alteridades, Vol. 6, Núm. 11, sin mes, 1996, pp. 97-106. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. México

LAURENT, Virginie. (1997). "Pueblos Indígenas Y Espacios Políticos En Colombia: Tendencias Nacionales, Diferencias Regionales". 49 Congreso Internacional de Americanistas. Quito, Ecuador, 7-11 de julio de 1997.

LE GOFF, Jacques (1991). "La Memoria Étnica", En: El Orden de la Memoria. Segunda parte el Orden de la Memoria. Editor original Giulio Einaudi, Turín. Traducción al español, Hugo F. Bauzá. Ediciones Paidós Buenos Aires y Barcelona, 1991, pp.131-181

LEY 089 DE 1890. Congreso de Colombia. Diario Oficial No. 8263 de 8 de diciembre de 1890

LEY 160 DE 1994. Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural. Por medio de la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino.

LEY 715 DE 2001. Poder Público - Rama Legislativa. Naturaleza del Sistema General de Participaciones

LEY 48 DE 1993. Jefatura de reclutamiento. Por la cual se reglamenta el servicio de Reclutamiento y Movilización. Servicio Militar Obligatorio. Situación Militar. Inscripción. Exámenes. Incorporación. Cuota de Compensación Militar. Exenciones y Situaciones Especiales. Infractores. Sanciones. Junta para Remisos. Movilización.

LEY 1185 DE 2008, que modifica la Ley 397 de 1997. Por la cual se modifica y adiciona la Ley 397 de 1997 -Ley General de Cultura- y se dictan otras disposiciones.

LEY 21 DE 1991. Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T.

LEY 89 DE 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada

LEY 134 DE 1994. Por la cual se dictan normas sobre mecanismos de participación ciudadana.

LEY 160 de 1994. Por medio de la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino.
http://www.incoder.gov.co/documentos/Ley160_2004.pdf

LIÉVANO Perdomo, Roberto (2010). El Huila, sus fiestas sampedrinas y el reinado del bambuco. En Revista de la academia Huilense de historia. Volumen XIII No.60. p 15-96

LOPERA, Gloria Patricia Mesa; HOYOS, Esteban Ceballos (2008). Fronteras Difusas. Apuntes sobre el surgimiento de la jurisdicción especial indígena en Colombia y sus relaciones con el derecho estatal. Co-herencia No 9 Vol. 5 Julio - Diciembre 2008

LOPERA Mesa, Gloria Patricia (2013). Etnia y religión: sobre el papel de la religión en los procesos de re-construcción de identidad indígena. *Nuevo Foro Penal*, vol. 5, no 73, p. 139-156.

LÓPEZ, Garcés Claudia Leonor (1999) La reconstrucción de la casa Yanacona. Etnicidad y transformación del espacio en el Macizo Colombiano. Brasília: Seminário do GERI, mayo de 1997

LÓPEZ, Hernández José Ricardo; TEODORO, Méndez José Manuel (2006). La cosmovisión indígena Tzotzil y Tzeltal a través de la relación salud-enfermedad en el contexto de la medicina tradicional indígena. *Revista Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*. Universidad Autónoma de México, Mochicahui, el Fuerte, Sinaloa. (2006).

LÓPEZ Silva, Rosa Helena del Pilar (2012). Construcción cultural de un territorio nasa en Íquira, Huila, después de la avalancha del río Páez en 1994, y en medio del conflicto político militar. En: *Para vencer el miedo: Respuestas a los impactos de la guerra en el centro y sur de Colombia entre 1980 y 2010. Con el futuro a cuestas*. Universidad Surcolombiana. 2012.

LLANOS, Vargas Héctor (1991). Perspectivas de la Investigación Arqueológica en el Sur del Alto Magdalena. En *Seminario La Arqueología del Macizo y el Suroccidente Colombianos, San Agustín 200 años 1790 -1990*. Fundación de investigaciones arqueológicas nacionales. Banco de la República. Instituto Colombiano de Antropología · Colcultura. Bogotá, 1991

LLANOS, Vargas Héctor; FLÓREZ, Julio; RUIZ, Jorge (1998) Colombia País de regiones. Tomo 3. Centro de Investigación y Educación Popular. Editorial: Santafé de Bogotá: CINEP : Colciencias <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/region3/a1.htm>

MANTILLA, Alejandro (2006). La Carta Política y el reconocimiento formal de los derechos indígenas. En *LOS DERECHOS EN NUESTRA PROPIA VOZ: Pueblos indígenas y DESC: una lectura intercultural*. Colección Textos de aquí y ahora. 1ª Edición: ILSA. Bogotá, Colombia, mayo de 2006.

MARÍN Taborda, Iván (2000). Biografía de Gaitán Ayala, Jorge Eliécer. Política; Biografías. Biografías Gran Enciclopedia de Colombia del Círculo de Lectores. CO-BoBLA. Bogotá 2000. (On line) <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/gaitjorg.htm>

MARTIN, David (1991). "Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en Latinoamérica", en Estudios públicos, 44, 39-62.

MARTINEZ, Ulloa Jorge (2002). La música indígena y la identidad: los espacios musicales de las comunidades de mapuche urbanos. *Rev. Music. chil.* [online]. 2002, vol.56, n.198 [citado 2014-03-17], pp. 21-44 . Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-27902002019800002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0716-2790. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-27902002019800002>.

MASAPANTA, Gallegos Chirstian (2009). El derecho indígena en el contexto constitucional ecuatoriano: entre la exigibilidad de derechos y el reconocimiento del pluralismo jurídico. En Derechos Ancestrales: Justicia en Contextos Plurinacionales. Serie Justicia y derechos humanos/neoconstitucionalismo y sociedad.

MASSAL, Julie (2006). El "Papel de los Movimientos Sociales en la Consolidación Democrática: reflexiones alrededor del caso ecuatoriano en perspectiva comparada". En: Colombia Internacional. no.63 ene - jun 2006, 108 - 127

MASSOLO, Alejandra (2003). "Políticas públicas locales de equidad de género. Una innovación de la gestión municipal". En El municipio. Un reto para la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, Dalia Barrera Bassols y Alejandra Massolo (comps), GIMTRAP/Inmujeres/PNUD, México. www.gimtrap.org

MEENTZEN, Ángela (2001). Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario Banco Interamericano de Desarrollo Departamento de Desarrollo Sostenible Washington D.C. Marzo del 2001.

MELO, González Jorge Orlando (1995). CAMINOS REALES DE COLOMBIA. Coeditor, con Pilar Moreno de Ángel. Editor Académico Mariano Useche Losada. Bogotá: Fondo FEN Colombia, 1995.

MENDOZA, Jorge (2004). "Las formas del recuerdo. La memoria narrativa". En revista Athenea Digital. Otoño, número 006. Universidad Autónoma de Barcelona (2004). <http://atheneadigital.net/article/view/158/158>

MENJÍVAR, Mauricio (2005). "Los estudios sobre la memoria y los usos del pasado: perspectivas teóricas y metodológicas". En Historia y Memoria: perspectivas teóricas y metodológicas. Sede Académica, Costa Rica. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Febrero 2005.

Ministerio de Cultura (2010). "Caracterización del Pueblo Yanacona". Diagnóstico elaborado en el año 2009 por la Corte Constitucional en el Auto 004 (pueblos indígenas en riesgo de extinción física y cultural).

MONDRAGÓN, Héctor (2003). "La organización campesina en un ambiente de terror", en Breve historia de la organización campesina. Cuadernos Tierra y Justicia No.7; Asdi; suippcol; secours catholique; IER; IDEA. Bogotá. 2003, pp. 3-50

MORALES Gómez, Jorge (2013). Los estudios etnohistóricos en San Agustín y el Alto Magdalena. En Boletín de historia y antigüedades. Órgano de la Academia Huilense de Historia. Volumen C. Bogotá D.C. Diciembre de 2013.

MOTTA, González Nancy (2006). Territorios e Identidades. Artículo de Investigación Científica tipo 2: de reflexión, según clasificación de Colciencias. Del grupo de investigación: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad, reconocido por Colciencias. Junio de 2006

NORA, Pierre (2008). "Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares". En: Les lieux de mémoire. Ediciones Trilce, 2008, pp.5-33

NUNES, dos Santos Cristiane (2007). Somos lo que comemos: identidad cultural y hábitos alimenticios. Estudios y perspectivas en turismo. Volumen 16 p.p 234-242

Observatorio del programa presidencial de derechos humanos y derecho internacional humanitario (2010). <http://www.derechoshumanos.gov.co/Paginas/DDHH.aspx>

Observatorio por los Derechos y la Supervivencia de los Pueblos Indígenas En Colombia -OBSERVATORIOPIC- (2006). I Congreso Nacional del Pueblo Embera, octubre de 2006.

Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC- (2008). "Memoria y Resistencia Indígena, un camino para que otro mundo sea posible". (Foro Social Mundial) Autonomía territorial por dignidad y justicia para todos los colombianos Bogotá, 26 de enero de 2008

Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC- (2009). "Mandato General". En Mandatos y Documentos VII Congreso de los pueblos indígenas de la ONIC, realizado el 15 de noviembre de 2007.

ORTIZ Gómez, María Guadalupe (2014). El perfil del ciudadano neoliberal: la ciudadanía de la autogestión neoliberal The Neoliberal Citizen's Profile: The Citizenship of Neoliberal Self-organization. Sociológica, año 29, Número 83, septiembre-diciembre de 2014, pp. 165-200 Noviembre 10 de 2014.

OSORIO, Oscar (1990). Las Investigaciones Arqueológicas en la Zona Quimbaya. Arte de la Tierra. Quimbayas. Colección Tesoros Precolombinos: 15-23. Fondo de Promoción de la Cultura. Banco Popular. Bogotá.

PALECHOR Jiménez, Emil (2001). Proyecto Integral De Desarrollo Pueblo Indígena Yanacona: Entre todos Reconstruyendo la casa Yanacona. Coordinador General (2001). CABILDO MAYOR YANACONA

PINEDA, Roberto (1997). "La Constitución de 1991 y la Perspectiva del Multiculturalismo en Colombia". En Revista Alteridades 7, Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. 1997, pp. 107-129.

PIZARRO, Cynthia (2006). "Tras las huellas de la identidad en los relatos locales sobre el pasado". En Cuadernos de Antropología Social. UBA - ISSN: 0327-3776. N° 24, pp. 113-130, 2006.

Plan de Desarrollo Municipal de San Agustín 2012 - 2015. Alcalde Edgar Martín Lara. "Acuerdo Social por San Agustín" 2012 - 2015.

Plan de Ordenamiento Territorial (2012-2015). Gobernación del Huila, Asamblea Departamental. ORDENANZA No. DE 2012 "Por la cual se adopta el Plan de Desarrollo Departamental 2012-2015 "Haciendo El Cambio" y se dictan unas disposiciones"

Plan de Ordenamiento Territorial -POT- de San Agustín Huila (2012). Archivo de la Alcaldía municipal

Plan de Vida de la Comunidad Yanacona de San Agustín (2001). Con el apoyo de la Universidad Surcolombiana, Incora - regional Huila. Neiva mayo 2001

PORRAS Vallejo, Oswaldo Aharón (2010). Aspectos Básicos: Grupo Étnico Indígena Departamento Nacional de Planeación. www.dnp.gov.co (2010)

POUTIGNAT, Ph. y Streiff-Fenart, J. (1995), « Théories de l'ethnicité, *suivi de* Les groupes ethniques et leurs frontières de F. Barth », traducción de Gilberto Giménez Paris, PUF, 270 p.

QUIJANO, Aníbal (2006). «Estado-nación y "movimientos indígenas" en la región Andina, cuestiones abiertas», en Movimientos sociales y gobiernos en la región andina. Resistencias y alternativas, Lo político y lo social. Revista del Observatorio Social de América Latina, Vol. 8, No. 19:15-24.

RAMIRES, María (1980). Formas colectivas de producción agrícola ecuatoriana, caso específico: Las mingas. IOA Instituto Otavaleño de antropología. Sarance No 8, año 6 No1. Julio 1980. Editorial Gallo capitán C.A.

RAMÍREZ, Vidal Luis Alfonso (2005). Reseña de "¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana" de Jeffrey M. Pilcher y "Sabor a comida, sabor a libertad, incursiones en la comida, la cultura y el pasado. Alteridades, vol. 15, núm. 29, enero-junio, 2005, pp. 143-146, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa México

RAPPAPORT, Joanne (2000). "La Interpretación del Pasado". En La Política de la Memoria: Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos. Editorial Universidad del Cauca. Serie Estudios Sociales. Popayán 2000, pp. 29-54

RECLUS, Eliseo (1893): Colombia / Elisée Reclus; traducida y anotada con autorización del autor, por F. J. Vergara y Velasco. Panameños - Poblaciones - San Agustín - Neiva, Purificación, El Guamo - Ortega, El Chaparral, El Espinal y Girardot - Fusagasugá, Nemocón, Zipaquirá - Funza - Bogotá - Caminos y ferrocarriles - Fómeque, Cáqueza y Los Llanos - Villavicencio y San Martín - Orocué - La Mesa - Tocaima - Agua de Dios. Edición: ed. oficial. Editorial: Bogotá: Samper Matíz,. xxxii, 531 p. 1893. Consultar en la web: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/colomb/colom14.htm>

REPIZO Cabrera, Carlos Ramón (1978). Dos Interrogantes históricos: Ruta de Belalcázar y Fundación de la Villa de Timaná. Artículo de la Sociedad Geográfica de Colombia. Número 113, Volumen 33. 1978

REPIZO Cabrera, Carlos Ramón (1988). La Villa de Timaná: rectificaciones históricas, personajes sobresalientes. Primera edición Bogotá 8 de diciembre de 1988. Casa de la Cultura de Timaná.

REPIZO Cabrera, Carlos Ramón (1990). Historia sintética del pueblo de San Agustín. Fundación casa de la Cultura San Agustín-Huila. Bogotá junio de 1990. Segunda edición.

RENGIFO Cano, Ramiro (2013). San Agustín - Isnos 100 años de investigación arqueológica. Editora Surcolombiana S.A.- Diciembre de 2013.

República de Colombia - Constitución Política de Colombia proclamada el 4 de julio de 1991. Gaceta Constitucional No. 127, del 10 de octubre del mismo año.

RESTREPO, Eduardo (2004). Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault. Jigra de letras. Editorial Universidad del Cauca. (2004)

RESTREPO, Eduardo (2009). "Raza y etnicidad". Diccionario de estudios culturales latinoamericanos. México. D.F.: Siglo XXI Editores. (2009)

RESTREPO, Esteban (2002) "Reforma Constitucional y Progreso Social: La Constitucionalización de la Vida Cotidiana en Colombia". SELA (Seminario en Latinoamérica de Teoría Constitucional y Política). Yale Law School Legal Scholarship Repository. 1 de enero de 2002.

RESTREPO, Eduardo (2004). "Esencialismo étnico y movilización política: tensiones en las relaciones entre saber y poder" en Barbary, Olivier y Urrea, Fernando (editores), *Gente Negra en Colombia*. (Medellín: Editorial Lealon)

RESTREPO, Luis Fernando (2005). "Reflexiones sobre los estudios muiscas y las etnopolíticas de la memoria". En publicación: *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Gómez Londoño, Ana María PENSAR, Instituto de Estudios Sociales y Culturales. PUJ, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá. Julio. 2005

RINCÓN García, Nelson Darío (2005). Historia de las actuales comunidades indígenas en el Huila. En *Historia General del Huila Volumen 6. Edición del centenario. Gobernación del departamento del Huila, Academia Huilense de historia, Secretaría departamental de Cultura y Turismo*. p. 393-445

RÍOS, Osorio Jorge Alirio (1990). "NEIVA: Arrullada por el río Magdalena". Revista Credencial Historia. Edición 1 de 1990. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/credencial/enero1990/enero1.htm>> Búsqueda realizada el 16 de mayo de 2005

RODRÍGUEZ, Lorena B (2004). "Reflexiones acerca de la memoria y los usos del pasado a partir del análisis de un caso en el Noroeste argentino". Departamento de Santa María (provincia de Catamarca). UBA. En *Cuadernos de Antropología Social* N° 20, pp. 151-168, 2004. ISSN: 0327-3776

ROJAS, José (2000). "Ocupación y recuperación de los territorios indígenas en Colombia", En: revista *Análisis políticos*, n° 41, pp.69-83.

ROSETO, Martha Cecilia Rosero (2009). Planes de vida y planes de etnodesarrollo. Formación en gestión ambiental y cadenas productivas sostenibles. Proyecto SENA-Tropenbos. Bogotá D.C., Enero 2009.

ROZO L., Bernardo E. (2003). ¿Una economía étnica es una economía aislada? Consideraciones empíricas de una antropología relacional. *Textos Antropológicos*. 2003, vol.14, n.1, pp. 183-190. ISSN 1025-3181. [online] <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/ta/v14n1/v14n1a14.pdf>

SCHIAVONI, Gabriela (2001). Algo más sobre farmers y campesinos. Conicet – Universidad Nacional de Misiones. Desarrollo económico volumen 41. No 163 (octubre-diciembre 2001).

SALAS, Reynel; MARULANDA, Elsy; CLAVIJO, Hernán (1998). Política: Vocación de Libertades. Colombia país de regiones tomo 3. Publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/region3/a9.htm>

SALAS, Camilo Francisco; RENGIFO Cano, Ramiro (1986). San Agustín: Capital arqueológica de Colombia. Monografía San Agustín Colección el Buho y la serpiente. Fondo de autores huilenses. Neiva 1986.

SALAS, Camilo Francisco (2000). Huila: Montaña luminosa. Editor: Neiva : Gobernación del Huila : Fondo de Autores Huilenses, 2000. Descripción: 199 p. Neiva 2000.

SALAS, Camilo Francisco (2007). La cátedra de la Huilensidad y la historia general del Huila, creaciones colectivas lideradas por la academia huilense de historia. En Revista de la academia Huilense de historia. Volumen XIII No.58. p 13-25. Neiva 2007.

SAMANIEGO Sastre, Mario (2005). Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto. Documentos CIDOB, Serie: Dinámicas interculturales Número 5. Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco (Chile).

SÁNCHEZ, Enrique y MOLINA, Hernán (2010). “Manuel Quintín Lame”. En Documentos para la Historia del Movimiento Indígena Colombiano Contemporáneo, Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia. Ministerio de Cultura: Nación desde las Raíces. Bogotá, Colombia 2010, p.p 15-104

SÁNCHEZ, Esther Botero (2008). “Los Pueblos Indígenas En Colombia: Derechos, Políticas y Desafíos”. Informe de la situación indígena en Colombia. UNICEF, oficina de área para Colombia y Venezuela, Bogotá, D.C., Colombia. 2008, pp. 1-91

SANABRIA, Fabián (2013). Carta Fabián Sanabria. Revista Arcadia. Publicado el: 2013-11-12. <http://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/carta-de-fabian-sanabria/34204>

SAUTU Ruth, DALLE Pablo y VEGA Lorena (2008). Clientelismo político y reproducción de la pobreza en una comunidad indígena del norte argentino. En Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social; los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI. Colección CLACSO-CROP. Editores siglo del Hombre. p. 319-147.

SIERRA, María Teresa (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Alteridades*, 1997 No 7: Págs. 131-143

SIGAUD, Lygia (2004). "Ocupações de terra, Estado e movimentos sociais no Brasil". En *Cuadernos de Antropología Social* N° 20 [online], pp. 11-23, 2004

TABOADA, Constanza (2013). Reflexiones sobre arqueología y construcción de identidades para Santiago del Estero. *Trabajo y Sociedad Sociología del trabajo - Estudios culturales - Narrativas sociológicas y literarias NB - Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (Caicyt-Conicet) N° 21*, Invierno 2013, Santiago del Estero, Argentina ISSN 1514-6871 - www.unse.edu.ar/trabajosociedad

TERRÉN, Eduardo (2002). "La etnicidad y sus formas: aproximación a un modelo complejo de la pertenencia étnica." *Papers: revista de sociología* [en línea], 2002, Núm. 66, p. 45-57. <http://www.raco.cat/index.php/Papers/article/view/25645> [Consulta: 25-08-13]

TODOROV, Tzvetan (2000). "La Memoria Amenazada". En *Los Abusos de la Memoria*. Editorial: Paidós / Barcelona, España. 2000, pp. 1-26

TURNER, Terence (1991). Representando, resistiendo, repensando. Transformaciones históricas de la cultura Kayuapo y conciencia antropológica. En Stoking, G (ed). *Colonial situations. Essay on the contextualizations of ethnographics*. Vol 7. 1991. Madison: The univ. of Winconsin Press.

UNESCO (2012). Parque Arqueológico de San Agustín. Listas del Patrimonio inmaterial. <http://whc.unesco.org/en/list/744>

UNIGARRO, Solarte Catalina. (2010) Producción audiovisual indígena, una experiencia de agencia política. Estudio de caso: el video indígena del Cauca. Tesis del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, Programa de Maestría en Estudios de la Cultura. Ecuador. 2010

URIBE, María Victoria (2013). María Victoria Uribe responde al director del ICANH. En *Revista Arcadia* Publicado el: 2013-11-12. <http://www.revistaarcadia.com/agenda/articulo/maria-victoria-uribe-responde-al-director-de-icanh/34210>

VALENCIA, Luís Emiro (2008). "Historia, realidad, pensamiento y perspectivas de la acción comunal en Colombia: Organizar el presente para garantizar el futuro". Corporación Viva la Ciudadanía. Caja de Herramientas. Edición N° 00168 - Julio 24 de 2008 Bogotá D. C. - Colombia pp.1-27

VELANDIA, Roberto (1923). Cartografía histórica del alto Magdalena. Honda, Girardot, Neiva.
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/carma/indice.htm>

VERDESOTO, Luís (2010). "Gobernabilidad, Interculturalidad y Movimiento Indígena en el Área Andina". Unidad 5, módulo de Región Andina. Master Estudios Contemporáneos de América Latina. 2010, pp. 1-20

VIDAL, Arias Jesús María; RAMIREZ, Losada Ofelia; RUÍZ, Jorge Armando; BERMUDEZ, Bustos Jorge Abel (2008). Huila Indígena Siglo XXI: Una Lectura de la Presencia Indígena en el Huila. Grupo de Investigación Yumatambo de la Facultad de Educación de la Universidad Surcolombiana. Editora Surcolombiana. Neiva 2008.

VIÉCO, Juan José (2010). Planes de Desarrollo y Planes de Vida: ¿Diálogos de saberes?. Revista mundo amazónico 1, 2010 | 135-160 | © Juan José Vieco | issn 2145-5082 | doi:10.5113/ma.1.9918 |

VILLA, William (2010). Antropólogo colombiano, Presidente del Centro de Cooperación al Indígena, CECOIN. Entrevista sobre la historia del movimiento indígena colombiano. Bogotá, Agosto 2010.

VILLA, William (2010) "Relatar la historia para afirmar el proyecto cultural del pueblo indígena". En: El significado de la historia y la exploración en la memoria colectiva, Modulo del proyecto: de Fortalecimiento a Emisoras Indígenas de Colombia, ONIC, Ministerio de Cultura y Ministerio de Tecnologías de la Información y la Comunicación. Mayo a noviembre de 2010

VILLLA, William (2010). Informe de avances de la reconstrucción de la memoria histórica de los pueblos indígenas. Proyecto de fortalecimiento de emisoras indígenas de Colombia. Primera fase, ONIC, Ministerio de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones, Ministerio de Cultura. Bogotá, 2010.

VILLA, William (2011). El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia. En Movimientos indígenas en América Latina: resistencia y nuevos modelos de integración. IWGIA serie debates. Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas. Septiembre de 2011.

WRIGHT, Susan (1998). La politización de la cultura. Traducción de Florencia Enghel; revisión técnica Mauricio F. Boivin y Julieta Gaztañada. Publicado en Anthropology Today. Vol 14. No 1. Febrero de 1998.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir (1993). Hombres de Páramo y Montaña: Los yanaconas del Macizo Colombiano. Instituto Colombiano de Antropología - ICAN. Bogotá 1993. EN
<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/hombres/cap1.htm>

ZAMBRANO, Carlos Vladimir, (1995). Etnicidad y Cambio Cultural entre los Yanaconas del Macizo Colombiano. Revista Colombiana de antropología, Vol XXXII. Instituto Colombiano de Cultura, COCLTURA. Bogotá, 1995.

ZAMBRANO, Carlos (1995). Yanacanay. En Busca del Camino Real. Etnicidad y Sociedad en el Macizo Colombiano. Bogotá, Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona. Icanh-Colcultura. Bogotá, 1995.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2000). Mito Y Etnicidad Entre Los Yanaconas Del Macizo Colombiano, Mitológicas, Vol. 15. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires, Argentina. Bogotá, 2000.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir (2002). Las vírgenes entre la devoción y el empoderamiento comunitario. Devoción, política e identidad local. En Epifanías de la Etnicidad: estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina. Corporación colombiana de investigaciones humanísticas Humanizar. Primera edición 2002.

ZIBECHI, Raúl (2003). "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos". En Observatorio Social de América Latina. No. 9 (ene. 2003). Buenos Aires: CLACSO, 2003 - ISSN 1515-3282. Pp. 58

